DIE GOTTESLIEBE IN DEN ALTEN SEMITISCHEN RELIGIONEN.

INAUGURALDISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE AN DER
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT ZU BASEL.

VON

JOHANN DEÁK
SAJÓGÖMÖR—EPERJES, UNGARN.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

EPERJES.
BUCHDRUCKEREI ÁRPÁD KÓSCH.
1914.

DIE GOTTESLIEBE IN DEN ALTEN SEMITISCHEN RELIGIONEN.

INAUGURALDISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE AN DER
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT ZU BASEL.

VON

JOHANN DEÁK
SAJÓGÖMÖR—EPERJES, UNGARN.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

EPERJES.
BUCHDRUCKEREI ÁRPÁD KÓSCH.
1914.

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professors Dr. A. Mez.

Basel, den 17. Juni 1913.

E. Hoffmann-Krayer,
Dekan.

Die Gottesliebe spielt in der Geschichte der verschiedensten Religionen eine bedeutende Rolle. Die Frage, die wir im Folgenden behandeln, wird darum auch allgemein religionsgeschichtliches Interesse finden. Freilich, von einer Behandlung des Themas seinem vollen Umfange nach kann im Rahmen dieser Schrift keine Rede sein. Unsere Absicht ist es vielmehr, das Problem nur seinem bedeutendsten und wichtigsten Teile nach darzulegen, d. h. der Liebe Gottes in den alten semitischen Religionen nachzugehen.

Vor einigen Jahrzehnten hätte man auf diese Frage viel leichter antworten können, denn von kleinen und wenigen Ausnahmen abgesehen, waren die alten semitischen Religionen sozusagen nur durch die israelitische Religion vertreten. Um so mehr ist es deshalb zu bedauern, das wir bis jetzt noch keine dieses Problem behandelnde wissenschaftliche Arbeit besitzen. Es wird in der alttestamentlichen Theologie, bezw. in der Geschichte der israelitischen Religion berührt, aber auch dort — wie es übrigens selbstverständlich ist — nur im allgemeinen, fast nebensächlich. „Die Liebe Gottes (d. h. zu Gott) im Alten Testament" ist meines Wissens nur einmal behandelt worden, und zwar von G. Winter in der Zeitschrift für die alttestl. Wissenschaft.[1] Unter solchen Umständen kann Lütgert mit Recht sagen und klagen: „Vorarbeiten, auf welchen man wirklich fussen kann, gibt es hier nicht".[2]

---

[1] S.: Jahrgang 1889.

[2] Lütgert W.: Die Liebe im Neuen Testament. Leipzig 1905. VII. Anm. 2.

Heute aber kann man angesichts der Ergebnisse der Ausgrabungen nicht mehr bei dem Alten Testamente stehn bleiben. Das Gebiet, auf welchem das Problem zu untersuchen ist, erweiterte sich und darum ist auch das Problem selbst verwickelter geworden, und erheischt nun eine andere Behandlung und Untersuchung, als früher. Und wenn es vor Jahrzehnten geheissen hat: was hat das christliche Liebesgebot und zugleich die christliche Liebestätigkeit mit dem A. T. gemein, so heisst es jetzt vor allem: was hat die Religion Israels speziell in den Vorstellungen von der Liebe Gottes mit den anderen semitischen Religionen gemein?

Die Methode, der wir in unseren Untersuchungen folgen müssen, kann nur die geschichtliche sein. Das will hier vor allem sagen, dass die Frage womöglich sprachgeschichtlich untersucht werden muss. Es heisst also: welche Worte und Redewendungen werden für die Bezeichnung der Liebe von altersher gebraucht? Was ist die ursprüngliche Bedeutung derselben? Welche Geschichte haben sie schon durchgemacht, d. h. gibt es in dieser Hinsicht überhaupt eine Wandlung, Verschiebung oder Vertiefung der Grundgedanken, oder nicht? Und was vielleicht an allererster Stelle genannt werden sollte: welche von ihnen kommen in den verschiedenen Eigennamen vor, und welche Bedeutung haben überhaupt die Personennamen bei den Semiten? Bei diesen Fragen müssen gewiss auch die Verwandschaftsnamen kurz berücksichtigt werden. Es ist also selbstverständlich, dass erst nach der Lösung dieser vorwiegend sprachgeschichtlichen Probleme die Liebe als geschichtlicher und sozialer Faktor gewürdigt werden kann, d. h. erst dann kann ein geschichtliches Bild von der Liebe gezeichnet werden.

Wir nehmen zuerst die Babylonier und Assyrer vor; eine Gruppe für sich bilden die alten Südaraber, Minäer, Sabäer, soweit ihre Religion in Inschriften und Denkmälern zum Vorschein kommt; eine dritte werden die Phönizier, Karthager, Kanaanäer, Aramäer zusammen bilden; das Alte Testament wird schliesslich für sich selbst behandelt werden.

I.

Um die Anschauungen von der Liebe Gottes zu verstehen, empfiehlt es sich einen kurzen Blick auf die Ausdrücke zu werfen, die sich im Laufe der Geschichte bei den Babyloniern und Assyrern als zur Bezeichnung der Liebe geeignet erwiesen haben. Wir fragen also zuerst: welches sind die Wörter, die bei ihnen zu diesem Zwecke gebraucht wurden? Wir wollen sie im Folgenden aufzählen:[1]

Anînu, unninu, unnimu = Gnade. — Damiktu, dum ku, dun ku bedeutet dasselbe. — ipu = seine erste Bedeutung ist „Mutterleib", dann aber auch „Erbarmen, Liebe"; z. B. ana kali-e li-it-tu-ti-ia lissikin i-pi-ki = all meiner Nachkommenschaft werde (o Göttin) *deine Liebe* zum Heil. — Madâdu = lieben; vgl. das arabische وَدَّ, das hebräische יָדִד. Von dem Stamm „madâdu" wird dann „namaddu = der Geliebte, Liebling" gebildet, z. B. der Tempel der Beltis „hi-ir-te rabî-te na-mad-di ilu Ašur"; Ašurnazirpal nibit Sin me-gir Anim na-mad Ramman šarri dapini na-mad ilu Ašur. — rêmu, rîmu = Mutterleib; rêmu = Erbarmen, Gnade. Damit hängt zusammen das Verbum: râmu = jemandem Erbarmen, erbarmende Liebe oder überhaupt Liebe zuwenden. Mit diesem Verbum erscheinen mehrere Namen zusammengesetzt oder gebildet, und auch sonst wird es sehr häufig gebraucht, z. B. Naburimanni = Nebo erbarme sich meiner; Nabu-raim-niše-šu = Nabu liebt seine Leute; Ramman-rimêni = Ramman erbarme sich meiner; ana aššatika ša ta-ra-a-mu lu-u šul-mu = deiner Gattin, welche du liebst, sei Heil. Tell. Am. 20_8 Ištar... ra-î-ma-at palî-ia = Ištar..., die meine Regierung liebt, sagt Hammurabi in seinen Gesetzen (27_{98}); oder: ina e sag-gil ša a-ra-am-mu = in (E) Sagil, das ich liebe ($24_{93.\ 94}$); mari-ša ša i-ra-am-mu = einem ihrer Söhne, den sie liebt (bevorzugt) ($9_{a\ 21.\ 22}$). — Narâmu bedeutet die Liebe überhaupt, dann aber auch den Gegenstand der Liebe = Liebling; z. B. na-ra-am Tu-Tu = der Liebling des Tu-Tu (Ges. Ham. 3_{10}); na-ra-am ilu Marduk a-na-ku, wie sich Hammurabi nennt, aber auch Nebukadnezar (KIB III 165 Col I_{11}). — Naramtu = Liebling, besonders von den Göttinnen gebraucht. — rêmînû, rîmînû, rîmnû =

[1] Vgl. Delitzsch F.: Assyrisches Handwörterbuch. Leipzig 1896.

barmherzig, erbarmungsreich, liebreich; dieses Wort ist ein besonders häufiges Epitheton der Gottheit Marduk, wird aber auch anderen Göttern zugeschrieben. — magâru = zu Diensten sein, willfahren (vgl. hebr. גור, ar. جار); dann wenn von einem höher stehenden die Rede ist = Gunst erweisen; hingegen von einem, der niedriger steht = „Gehorsam leisten", z. B. Sin-magir, Imgur-Sin etc.; von dieser Wurzel: migru st. constr. migir = Gehorsam, Willfährigkeit; dann aber auch: Gunst der Götter, oder Gegenstand der göttlichen Gunst, Liebling, Günstling, z. B. mi-gi-ir ilu Ištar anaku (Ges. Ham. 513); mi-gi-ir ilâni rabûti = (Sargon) ist Liebling der grossen Götter. Auch beide Ausdrücke: narâm und migir kommen neben einander vor: mi-gi-ir ilu Šamši, na-ra-am ilu Marduk a-na-ku (KIB III. 118.). — naplusu von palâsu = Erbarmen, Gnade = nap-li-si-in-ni-ma = schaue mich gnädig an oder: sei mir gnädig (o meine Göttin); oder: „siehst du den Menschen gnädig an (tap-pa-la-si amêlu), so lebt dieser Mensch". — kiššu = Liebe, Erbarmen (כשש); von Ašurnazirpal wird gesagt „ka-šu-uš ilâni rabûti; šadâdu = lieben; derselbe Ašurnazirpal heisst „našad Rammâni".

Die oben angeführten Beispiele liessen sich noch vermehren (siehe auch noch unten!) um nachzuweisen, dass in den assyrisch-babylonischen Inschriften râmu und magâru zur Bezeichnung der Liebe, Gunst oder Gnade weitaus häufiger vorkommen, als die anderen Wörter, und zwar nicht nur etwa in der älteren oder nur in der neueren Zeit, sondern solange die assyrische Sprache überhaupt existierte. Dazu kommt noch, dass — soweit wir sehen — auch in den Personennamen nur diese beiden Wörter vorkommen. Die Grundbedeutung von râmu ist, wie Delitzsch mutmasst = „weit sein". Aber es scheint uns wahrscheinlicher zu sein, dass das Verbum ein Denominativum ist und so seine ursprüngliche Bedeutung vom Substantivum erhalten hat. So hat das Verbum ursprünglich wahrscheinlich soviel bedeutet, wie „verbergen, wie die Mutter ihr Kind in ihrem Schosse verbirgt", dann auch „schützen und lieben". So liesse sich das Wort in betreff der Entstehung seiner Grundbedeutung mit „i-pu" vergleichen, was auch „Mutterleib", dann aber auch „Gnade, Liebe" bedeutet. Immerhin ist

erwähnenswert, was Nöldeke in dieser Hinsicht sagt: „Zu beachten ist noch, dass רחם Ps 18_2 رَحِمَ, رَحِمَ = lieben (s. Gauh. رَحَمٌ = Zärtlichkeit gegen das Junge Hudh 109_3; رَحْمَةٌ) = Liebe, Zärtlichkeit; رَحِيمَةٌ = zart [häufig von Mädchen, Gazellen u. s w.]) von رَحِمَ kaum ganz getrennt werden können". Demnach will Nöldeke die Wurzel „erbarmen" nicht schlechtweg als Denominativ von Mutterleib nehmen.[1] Da die Grundbedeutung von „magâru" = sich zuwenden ist, so lässt sich begreifen, dass nicht dieses Wort, sondern das andere „râmu" von altersher das charakteristische Wort für „lieben" und „Liebe" war. Diese Wörter werden aber gewiss nicht in unserem Sinne zu fassen sein; durch sie wird vielmehr die Hinneigung, die Bevorzugung ausgedrückt. Es ist also nur natürlich, dass das Verbum manchmal nur in diesem Sinne verständlich ist. Z. B. „Dein Weib, das du liebst (d. h. bevorzugst), darfst du nicht küssen; dein Weib, das du nicht liebst (d. h. nicht magst), darfst du nicht schlagen . . ." Gilg. Ep. XII. 24 f. cf. auch 26 f. Zu vergleichen damit Dtn 21_{15-17}.

Wenn wir jetzt zuerst die Frage aufwerfen: in wiefern die Götter als liebende und liebevolle, barmherzige Wesen bezeichnet werden und: welcher Gottheit diese Eigenschaft am meisten zugeschrieben wird, so werden wir sie am einfachsten beantworten, wenn wir unsere Aufmerksamkeit zunächst den babylonischen und assyrischen Eigennamen zuwenden. Dann aber werden wir das hierbei gewonnene Resultat auch an den zusammenhängenden schriftlichen Denkmälern religiösen und weltlichen Inhalts, an der Anschauung der alten Mythen und Epen, Zaubertexte und Omina, also an der ganzen Literatur kontrollieren. Das eine ist so dringend nötig, wie das andere, wenn das Urteil eine mehr als bloss problematische Bedeutung haben soll.

In gewissem Sinne kann man auch sagen, dass „die mit Gottesnamen oder deren Aequivalenten zusammengesetzten Personennamen in nuce das Glaubensbekenntnis

---

[1] Vgl. ZDMG. 40. 151. Anm. 5.

der alten Babylonier enthalten".[1] Wie diese Personennamen im Einzelnen gebildet werden, welche Götternamen zu Namenbildungen am meisten bevorzugt werden, das kommt weniger in Betracht, aber der in den Namen zum Ausdruck gelangende religiöse Inhalt muss berücksichtigt werden. Wenn wir den Namen in der Form eines kurzen Satzes ausdrücken, so ist es das Praedikat, dem wir in diesem Satze unsere Aufmerksamkeit kurz zuwenden wollen. Da aber ein Satz entweder ein Verbal- oder ein Nominalsatz ist, so werden wir die Namen in diesen zwei Hauptgruppen betrachten; in der ersten Gruppe werden uns die Verba, in der zweiten hingegen die Nomina — hauptsächlich die Verwandschaftsnamen — beschäftigen.

Wenn wir nun nur diejenigen Personennamen beobachten, die aus einem Gottesnamen und einem Verbum zusammengesetzt sind, so sind in ihnen verschiedene Schattierungen zu unterscheiden, je nachdem das Verbum im Imperativ, Imperfekt oder sogar Partizip steht. Es wird durch diese verschiedenen grammatikalischen Formen ganz sicher der verschiedene Zustand des Seelenlebens ausgedrückt. Die erste will eine dringende Bitte oder einen Wunsch der Gottheit mitteilen; die zweite konstatiert eine Tatsache oder bestätigt z. B., dass Gott dieses oder jenes getan hat; schliesslich die dritte bringt die feste und dankbare Zuversicht des Glaubens zum Ausdruck, dass die Gottheit zu retten, helfen etc. pflegt. Diese Unterschiede sind jedoch nur nebensächlich dem gegenüber, das in allen diesen Namen gemeinsam ist: sie betonen alle, in dieser oder jener Form, die Gesinnung, Handlungsweise oder Charakterzüge der Gottheit, wie sie sich die Namengeber vorgestellt haben, oder die Religiosität, mit der diese zur Gottheit aufblickten, auf sie hofften etc. Es sind unter diesen Namen viele solche, die uns weiter nicht interessieren, weil sie unserem Thema fern liegen, wir lassen sie demgemäss ganz ausseracht. Die hier erwähnenswerten Namen sind folgende:

Ili-ennam = Gott sei barmherzig.
Sin-rimêni = Sin erbarme sich meiner.

---

[1] Ranke H.: Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie. München 1902. S. 21.

Ramman-rimêni = Ramman erbarme sich meiner.
Nabû-rimanni = Nebo erbarme dich mein cf. Bel-rimanni, Marduk-rimanni.
Rimanni-Ramman = Ramman erbarme dich mein; Irîmanni-ilu = Gott hat mich geliebt.
Narâm-Sin = Liebling Sins; Narâm Ramman = Liebling Rammans.
Tašmêtum-râ-mat = Tašmetum (die Göttin) hat lieb.
Sin-mâgir = Sin ist gnädig.
Imgur-Sin = Sin war gnädig.
Imgur-Bêl = Bel war gnädig.
Šamaš-dâmik = Šamaš ist gnädig.
Bêl-ikîša = Bel hat geschenkt; Nabû-ikîša; Sin-ikîša; Ili-ikîša.
Ikrub-ilu(m) = huldreich ist Gott.
Ikrub-Ea = huldreich ist Ea.
Damku-ilu(m) = gnädig ist Gott.
Ina-anniša-allak = in ihrer Gnade wandle ich.
Rimut-bêl-ili (ilâni) = Gnade des Götterherrn.
Abû-malik = Vater ist Entscheider, Berater.
Ašur-bânâ'a = A. ist mein Erzeuger.
Abû-lamašši = mein schützender Geist ist Vater.
Abum-kima-ili = Ein Vater gleich Gott.
Abi-abu = mein Vater ist Vater. CIS II 66.
Il-te-hi-ri-abi = der Mondgott ist mein Vater.
Abu-um-ili Abu-um-ilu = (mein) Gott ist Vater.
Ilu-abi = Gott ist mein Vater.
Ilišu-abušu = sein Gott ist sein Vater.
Abum-tâbum = der Vater ist gut.
Abû-dûru = der Vater ist eine Mauer.
Abi-ešua = mein Vater ist Hilfe.
Abu(m)-vakar (auch umgekehrt) = der Vater ist teuer.
Sin-abušu = Sin ist sein Vater; vgl. Sin-abum; Sin-abi; Sin-abi-martu.
Šamaš-abuni = Šamaš ist unser Vater.
Šamaš-abu'a = Šamaš ist mein Vater.
Dingir-ama und Ama-ili = Gott ist Mutter (sumerisch) = Ilu-ummu; vgl. Ummi-il Šamši. Belit-ummi. Ummi-Arahtum.
Ištar-ummaša = Istar ist ihre Mutter.
Ištar-ummi oder Ištar-ummija = Istar ist meine Mutter.

Ahum-ili = mein Gott ist Bruder.
Ili-ahi = mein Bruder ist mein Gott.
Ahi-nûri = mein Bruder ist Licht. CIS II 21.
Bel-ahišu = Bel ist sein Bruder. CIS II 69.
A-ha-ti-šu-ta-bat = seine Schwester ist gut. CIS II 18.
Ahum-kinum = der Bruder ist treu.
Ahû-lamašši = mein schützender Geist ist Bruder.
Ahi-tâbu = mein Bruder ist gut.
Ahû-dûru = der Bruder ist eine Mauer.
Ahû-nûru = der Bruder ist ein Licht.
Ahû-lê-te = Bruder der Kraft.
Ah-sêri = Bruder des Morgens.
Ahi-ummišu = Bruder seiner Mutter.
Ilu-tappi = Gott ist mein Genosse.
Sil-Ašur = Aššur ist Schatten (Schutz).
Tâb-sillâšu = gut ist sein Schatten.
Rapas-silli-Ea = mein weiter Schatten ist Ea.
Rêmût-Nabû = liebe Nebos; Nabû-rêmû'a = Nebo ist mein Geliebter.
Šumu-abi = der Name ist Vater.
Râmû'a = meine Liebe; Rêmat = Geliebte; Rêmût = Geliebtheit.
Ahê'a = mein Bruder; Ahuni = unser Bruder.
Kiribsî = mein Segen.
Abû-ina-êkkali-lilbur = der Vater möge alt werden im Palast.
Ša-Bêl-atta = Bel gehörst du an.
Ša-Nabû-šu = Nabu gehört er an.

Wenn wir nun die oben angeführten Personennamen, bei welchen wir natürlich nicht nach Vollständigkeit streben wollten, näher betrachten, so wird uns zunächst die grosse Verschiedenheit der Aussagen über die Gottheit ins Auge fallen, dann aber auch der auffallend ethische Inhalt der einzelnen Aussagen. Und wollten wir uns *nur* aus diesen Namen eine Vorstellung von den Eigenschaften der babylonischen Götter bilden, so müssten wir sie ohne weiteres sehr ethisch auffassen, wie es unter anderen z. B. Hommel tut, indem er sagt: „und was von ihnen (d. h. den Göttern) ausgesagt wird, würde, wenn überall statt Mond, Sonne, oder Ramman bloss das einfache *ilu* stände, den reinsten und edelsten Monotheismus, den man sich denken könnte,

darstellen".[1] Oder ihm ähnlich Ranke: „Sie (die Namen) stellen sie (die Götter) im Grunde als gerechte Herrscher vor, die die Menschen (als) ihre Untertanen lieben, sie gnädig anschauen... sich ihres Flehens erbarmen... ihre Sache führen... und sie recht leiten..." „Sie sind Schutz und Genosse des Einzelnen, der sich darum gern als ihren Diener, Freund und Schützling ... ja, als ihnen gehörig bezeichnet..." „Die Furcht vor den Göttern... spielt dagegen in den Namen eine geringe Rolle... Nichts etwa von bösen Göttern oder einem Reich der Finsternis, deren Zorn gestillt werden müsste. Jeder dieser Sätze atmet Vertrauen und Dankbarkeit."[2] Das alles ist gewiss ganz richtig *inbetreff der Eigennamen* und der supponierten Religion, die in ihnen erscheint, und wir wollen es in diesem Sinne gar nicht bestreiten! Diese Behauptung wird sich aber sofort als unrichtig erweisen, sobald wir nicht nur die Namen, sondern auch die Texte: Epen, Mythen, Gebete, Zaubertexte, Beschwörungsformeln berücksichtigen. Dann zeigt sich sofort das Mangelhafte dieser Schlüsse. Sie sind so gewiss unhaltbar, denn die Religion der Träger dieser Namen war ganz sicher nicht so ethisch, wie man es nach den Namen vermuten könnte. Es spielten bei ihnen auch die bösen Götter und die bösen Eigenschaften, vornehmlich der Zorn und Hass aller Götter, eine sehr grosse und wichtige Rolle, wie wir das im folgenden nachzuweisen versuchen werden. Dass diese Seite der babyl. Religion aus den Personennamen nicht zu erkennen ist, das ist, wenn wir die Sache bedenken, ganz natürlich und selbstverständlich. Denn erstens sprechen die Babylonier und Assyrer in sehr überschwänglicher Weise von ihren Göttern, so dass die grossartigen Ausdrücke eigentlich *zum Styl* und nicht zum *Wesen* gehören; zweitens aber können wir auch nicht annehmen, dass irgend einer unter den Babyloniern seinem Sohn einen Namen gegeben hätte, in welchem eventuell eine nicht gute Eigenschaft der Gottheit erwähnt wurde! Wie sollte er doch die Gottheit gegen sich selbst und sein

[1] Hommel Fritz: Die altisraelische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897. S. 74.

[2] Ranke Hermann: Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabi-dynastie. München 1902. S. 22. f.

Kind feindlich stimmen und ihren Zorn so heraufbeschwören! Endlich pflegten die alten Babylonier ihren Göttern Beinamen zu geben, Eigenschaften beizulegen, wie sie wünschten, dass sie gesinnt wären. „Wenn man den Göttern seinen Dank für einen Sieg oder für sonst eine Huld abstattet, so gibt man damit den besten und lautersten menschlichen Empfindungen Ausdruck... Man bemüht sich die Gottheit von ihrer günstigen Seite zu sehen, und es treten unter ihren Eigenschaften diejenigen hervor, in denen ihre Liebe zu ihren Verehrern, ihre Sorge für ihre Bedürfnisse, ihre Sympathie für den Einzelnen und nicht bloss ihre Macht und Stärke im Allgemeinen zum Ausdruck kommen."[1]

Aus diesen Gründen dürfen wir als Massstab für die Beurteilung der Religion nicht einzig und allein die Personennamen nehmen, denn der Hauptmangel unseres Urteils, nämlich die Unbestimmtheit des eigentlichen Inhalts dieser Aussagen wäre so nicht beseitigt. Denn soviel können wir annehmen, dass diese Verba und Nomina, die in den oben angeführten Namen vorkommen, zu jener Zeit noch nicht den vollen ethischen Inhalt besassen, den wir ihnen beizulegen pflegen. Im Notfall könnten wir schon bei solchen Vermutungen stehen bleiben, aber im Besitze des grossen Inschriftenmaterials und der sich immer vermehrenden Funde der verschiedenen literarischen Denkmäler dürfen wir auch einen Schritt weiter gehen. Wir können und sollen den Inhalt der Namen an diesen Denkmälern prüfen.

Die meisten der Inschriften und auch der übrigen Texte beziehen sich auf die mächtigen Könige des Zweistromlandes; auch in den Orakel-, Beschwörungs- und Zaubertexten handelt es sich hauptsächlich um den König. Durch diese Texte lernen wir das geistige Leben dieser Könige kennen. Was sie besonders charakterisiert, das ist die feste Überzeugung, dass sie Lieblinge, Günstlinge und Schützlinge ihrer Götter seien, ein jeder seines speziellen Gottes, auf den er also mit vollem Vertrauen hoffen darf.

[1] Jastrow M.: Die Religion Babyloniens und Assyriens. Göttingen 1913. I. 425. cf. Hehn: Die biblische u. die babylonische Gottesidee. Leipzig 1913. S. 99: „Es besteht die Neigung den Gott, von dem man Hilfe verlangt auf die höchste Stufe der Ehre und Macht zu erheben".

Der Schutzgott schützt, segnet, begünstigt und was besonders hervorzuheben ist, *er liebt den von ihm gewählten König.* Weil sie aber davon überzeugt sind, so können sie von ihren Göttern in solchen Ausdrücken sprechen, wie es so häufig vorkommt: Sin-gašid ist z. B. der geliebte des Herzens der grossen Götter, Liebling Bels, Liebling seines Herzens; Hammurabi sagt von sich selbst: Mi-gi-ir ilu Ištar a-na-ku na-ra-am Tu-Tu Geliebter des Tutu (Marduk). Hammurabi mi-gi-ir (ilu) Šamši, na-ra-am (ilu) Marduk a-na-ku; nach dem anderen, sumerischen Texte heisst es: „ši-ga Utu" und „Ki-ag Marduk" Günstling des Utu, Liebling des Marduk. Er ist weiter der von Bilit (Marduk) geliebte Hirte ri-'u-u na-ra-am (ilu) Bilit (Marduk). Agumkakrimi nennt sich in seiner Inschrift (Col I_{42}) „mi-gir ilâni rabûti a-na-ku ein Günstling der Grossen Götter (bin) ich. So auch Sargon und andere Könige. Nebukadnazér nennt sich ähnlich na-ra-am Marduk: den Liebling des Marduk (KIB III. 164. Col I_{11}). Noch umständlicher sagt Tiglat-Pileser: na-ra-mi bi-bil lib-bi-ku-um der Liebling des Verlangens eures Herzens (KIB I. 16 f.). Eine sehr häufig wiederkehrende Phrase ist auch die sowohl vom Vater, als von Gott ausgesagte: na-ra-am lib-bi-šu der Liebling seines Herzens.

Die Könige pflegten sich aber nicht nur Lieblinge ihrer Götter, sondern auch deren Söhne zu nennen, oder umgekehrt bezeichnen sie ihre Götter als ihre Väter, ihre Göttinnen als ihre Mütter. Denn sie können sich Lieblinge der Götter eben deshalb nennen, weil sie ihre Söhne sind. Asarhaddon ist Kind der Ninlil. Einer der ältesten und bekannten Könige, Lugulzagisi (ca 3000 v. Chr.) schliesst seine Inschrift mit einem Gebet an En-lil oder Bel: „En-lil, König der Länder, *mein geliebter Vater!* ... möge mir langes Leben geben, möge dem Lande Ruhe und Frieden gewähren, mein Heer gedeihen lassen, die Heiligtümer bewahren, einen Blick *huldvoll* dem Lande zuwenden; möge (den Einwohnern?) Gnade beschert werden und möge ich dauernd als starker Leiter auftreten."[1] Den Gudea

[1] Jastrow M.: a. a. O. I. 394 f.

hat Ga-tum-dug „seine Herrin in Lagaš, ihrer geliebten Stadt, im schönen Heiligtum geboren", so betet er zu ihr:

„Du bist die Königin, *die Mutter,* die Širpula gegründet hat.
Das Volk, das du gnädig anblickst, gedeiht,
Langes Leben ist dem Helden beschieden, auf den du gnädig schauest.
Ich habe keine Mutter — Du bist meine Mutter
Ich habe keinen Vater — Du bist mein Vater!..."

Dann fährt er fort:

„Mein Vater... in einem heiligen Ort bin ich zur Welt gekommen,
O meine Göttin, Gatumdug, du weisst *was gut ist!*
— — — — — — — — — — — — — — — —
Du hast mir das Leben geschenkt,
Unter dem Schutze *meiner Mutter, in deinem Schatten* will ich in meiner Angst Zuflucht suchen."

Nebukadnezar II. nennt Nin-makh die Mutter „die mich geboren", Nin-lil-anna „die Herrin, die mich *liebt*". In einem Orakel, das durch einen Priester dem Könige mitgeteilt wird, wird auch Ištar die Mutter des Königs genannt:

„Führwahr, Belit ist *seine* (des Königs) *Mutter!* Fürchte dich nicht! Die Herrin von Arbela ist seine *Gebärerin.* Fürchte dich nicht! Führwahr, wie eine Gebärerin für die Leibesfrucht (?), so bin ich für dich besorgt. (?)"

„Führwahr, wie ein beschriebenes Amulett auf meiner Brust, halte ich dich. Des Nachts strecke ich eine Bedeckung über dich, den ganzen Tag sorge ich für deine Decke. Zu jeder Zeit beachte ich dein Gebet, beachte dein Tun."

„Fürwahr fürchte dich nicht, *mein Söhnchen,* den ich gross gezogen."[1]

Ebenso wird Asarhaddon in einem Orakel der Sohn der Göttin geheissen: „Ins Freie zogst du hinaus. Orakel an *ihren Sohn.*"[2] Auch Singašid ist *Sohn* der Göttin Ningal.

Das muss aber auch hier hervorgehoben werden, dass dieses Sohnesverhältnis eigentlich nur zwischen einem Menschen und seinem besonderen Schutzgotte besteht, wobei gewiss zuzugeben ist, dass die Könige oft als eigentliche Söhne der Gottheiten aufgefasst und vorgeführt werden. Hier soll auch der in den Zaubertexten unzähligemal vorkommende Ausdruck erwähnt werden: „Jener Mensch, *Sohn seines Gottes,* möge frei werden", oder wie eine andere

[1] Jastrow: a. a. O. II. 173.

[2] Jastrow: a. a. O. II. 164.

häufige Formel heisst: „Gnädige Erlassung seiner Sünde sei dem *Menschen, dem Sohn seines Gottes* beschieden...

Es fragt sich nun, was für ein Wert diesen und anderen ähnlichen Aussagen zuzuschreiben ist. Bevor wir aber auf diese Frage antworten, müssen wir noch eine andere Tatsache kurz anführen und mit einigen Beispielen illustrieren: das ist die Stellung der Götter im babylonischen und assyrischen Pantheon und ihr Verhältnis zu einander. Es ist nämlich hervorzuheben, dass die babylonischen und assyrischen Gottheiten ein gewisses Familienleben führen: Sie sind Väter und Mütter, zugleich aber Söhne bezw. Töchter anderer Gottheiten, und so können ihnen auch charakteristische Eigenschaften des Vaters, der Mutter, bezw. des Sohnes zugemutet werden, ohne dass dadurch etwas Spezielles bezeichnet werden soll. Die Verwandschaftsverhältnisse der Götter führen aber zu den absonderlichsten Kombinationen: eine und dieselbe Gottheit wird als Sohn, Tochter etc. von mehreren Gottheiten erwähnt.[1] Sie haben ihre Gattinnen, ihre Söhne, ihre Töchter gern, doch wird merkwürdigerweise das umgekehrte Verhältnis nicht oft behauptet. Von hieraus bleibt also nur ein kurzer Schritt übrig: die Könige etc. sind Söhne der Schutzgottheiten, so werden sie auch begünstigt und geliebt, wie die himmlischen, göttlichen Söhne. Es ist also nicht in jedem Ausdruck ohne weiteres an und für sich klar, ob der erwähnte Gott als *Vater seines Anbeters*, oder als *der eines anderen Gottes* gemeint und angeredet ist.

Um dieses Verhältnis der Götter näher charakterisieren zu können, sei hier folgendes angeführt:

Anu wird „der geliebte Vater Bels" genannt; Anu und Antum sind Vater und Mutter von Ištar (Gilg. Ep. VI. 82 ff.), in einer Hymne an Marduk wird Adad, der Sturmgott „geliebter Sohn des Anu" genannt. Er ist übrigens der Vater oder König der Götterfamilie (ab, šar ilâni); in der Zulegende spricht er z. B. zu den Göttern als „seinen Kindern" (A. Jeremias: A. T. 26. f.). Vgl. auch den Namen: Anu(m)-abi = A. ist Vater und den Ausdruck: Anu abu ili = Anu ist der Vater der Götter = der göttliche Vater.[2]

---

[1] Hehn: a. a. O. 3.

[2] Hehn: a. a. O. 29., 159.

Ea ist Vater des Bel und der Belit. Seine Gemahlin ist Damkina, die Mutter Marduks, die auch speziell als Muttergöttin aufgefasst wird.

Bel wird oft als „*Vater* Bel“ (Gilg. Ep. XII. 61., 67.) oder „Vater des Landes“ angeredet. Tiglath Pileser nennt ihn auch „Vater der Götter“, ein andermal wird er auch „Vater der grossen Götter“ genannt. Ninib ist der Erstgeborene von Bel und Belit. Belit ist „die grosse *Mutter*, deren Befehlswort in Êkur gewichtig ist, die Fürstin, die die Gedanken rein macht.“ Cod. Ham. XXVI., 81. f. Sie ist die barmherzige, Fürsprache einlegende, verzeihende Göttin.

Am häufigsten wird der Vatername *Sin*, dem Sohne Bels, dem König von Ur zugeschrieben. Es scheint, dass er auch als *Vater schlechthin* genannt wird (Gilg. Ep. XII. 68., 74.). Sein Sohn ist Šamaš, seine Tochter ist Ištar; „mein Vater Sin“, — so sagt oft Ištar.

Ea-s Sohn ist Marduk (Gilg. Ep. XII. 75., 81.). Das Vater- und Sohnesverhältnis zwischen Ea und Marduk wird als ein sehr inniges beschrieben, wie dies in den literarischen Denkmälern sehr häufig zum deutlichen Ausdruck kommt. Marduk ist einfach „*Geliebter* des Ea“. Als charakteristisches Beispiel für dieses innige Verhältnis möge hier nur das Folgende angeführt werden:

„Zu seinem *Vater Ea* trat er ins Haus und sprach:
Mein Vater! Ein böser Fluch hat, wie ein Daemon, den Mann befallen
— — — — — — — — — — — — — — — — — —
Da sprach Ea zu *seinem Sohne* Marduk:
Mein Sohn, was wüsstest du nicht, das ich dir sagen könnte?
Mein Sohn, was wüsstest du nicht, das ich noch hinzufügen könnte?
Was *ich* weiss, das weisst auch *du*.
Gehe, mein Sohn, Marduk . . .“[1]

Die Götter sind im Verhältnis zu einander auch Gatten und Gattinnen, Brüder und Schwester, wobei aber zu bemerken ist, „dass die Gemahlin in der Regel nur die formale Ergänzung des Gottes ohne besonderes, individuelles Gepräge“ ist.[2] Ningal ist die Gemahlin des Sin, Mutter des Šamaš, oft einfach auch „*Mutter*“ genannt.

---

[1] Jastrow: a. a. O. I. 328. f. Schrader: KAT[3] 372.

[2] Hehn: a. a. O. 10.

Sarpanitum „die geliebte Gemahlin des Marduk“ ist als seine Frau einfach „die *Geliebte* des Marduk“, oder auch die „Gemahlin, Herrin, Geliebte“. In der Hammurabi-Periode ist Aja oder A (A. A. geschrieben) die Gemahlin des Sonnengottes, sie ist auch „die Geliebte“ des Sonnengottes. Ebenso Ištar: „die Geliebte des dauernd leuchtenden Kriegers Šamaš“. In einer Inschrift des Nabunaid ist Malkatu seine *Braut:* „jener Tempel, – zum Wohnsitz des grossen Herrn Šamaš und *seiner geliebten Braut:* Malkatu (u ilu Malkatum kal-la-tim na-ra-am-ti-šu). Bels Gattin ist Belit „in allen Stücken das weibliche Compliment zu ihrem Gatten (Schrader: KAT ^{3}336). In der assyrischen Periode wird sie die „erhabene Frau“ oder „die Geliebte Aššurs“ genannt. Auch Ištar heisst zu dieser Zeit „die geliebte Gemahlin Aššurs“; so ist Belit hier vielleicht nur ein Beiname der Ištar. Gula wird auch „die Braut Aššurs“ genannt, aber zugleich erscheint sie als die Gemahlin Ninibs.

Aber nicht nur in der Götterwelt haben die Göttinnen einen Gemahl, sondern sogar unter den Menschen; sie konnten einen beliebigen erwählen, was uns noch an die Zeit des Matriarchats, oder richtiger der Polyandrie erinnert. Besonders Ištar erscheint als eine Frau, die sich nach Belieben ihre Gatten zu erwählen pflegte. Eannatum von Lagaš nennt sich z. B. den *geliebten Gatten* der Innina (Ištar), so auch Ur-Ninib, Bur-Sin etc.; und die Könige der Dinastie von Isin haben sich als „ausersehene Gatten der reinen Innina“ bezeichnet. Ištar ruft auch den Gilgameš auf: er möge ihr Gatte werden vgl. auch Gilg. Ep. IV$_{68}$. Gimil-Sin von Ur weiht „Anunit seiner Gattin“ einen Tempel. Ereškigal und Nerigal, die beiden Unterweltsgottheiten, sind Geschwister; so sagt z. B. Ereškigal zu Nerigal: „Erschlag mich nicht, mein *Bruder*...“ KIB VI$_{78}$. Aber auch Hammurabi nennt sich den Bruder des Gottes Zamama. Ges. Ham. 2$_{56}$ f.

Nach der Anschauung der Babylonier pflegten die Götter einander auch zu küssen. Das scheint im Familienleben und auch unter Menschen gleichen Ranges – z. B. unter Königen – Sitte gewesen zu sein. Der Kuss ist auch hier ein Zeichen der Liebe oder der Huldigung (vgl. KIB VI$_{21}$). Als Beispiel dafür sei hier ein Gespräch

zwischen der oben erwähnten Ereškigal und ihrem Bruder Nerigal erwähnt. Ereškigal sagt:

„Erschlag mich nicht mein Bruder! Ich will dir eine Rede sagen."
Da sie Nerigal hörte, lösten sich seine Hände. Sie weint (und) heult:
„Du sollst mein Gatte (sein),[1] ich will dein Weib (sein). Ich will dich ergreifen lassen
Die Königsherrschaft in der weiten Erde. Ich will die Tafel
Der Weisheit in deine Hände legen. Du sollst der Herr,
Ich will die Herrin (sein)." Da Nerigal diese ihre Rede hörte,
Ergriff er sie, *küsste sie* (u-na-aš-sa-ak-ši) wischte ab ihre Thränen..."

Der Kuss ist übrigens, wie oben schon erwähnt, nicht nur ein Zeichen der *Liebe*, sondern auch das der Verehrung und Huldigung, insbesondere das Küssen der Füsse. In diesem Sinne kommt es z. B. im Gilg. Epos VI$_{15}$ vor: „deine (des Gilgameš) Füsse sollen küssen..." oder wie zu Ištar gebetet wird:

„Zu meinem barmherzigen Gott wende ich mich, mein Flehen verkündend,
Die Füsse meiner Göttin küsse ich, rühre ich an."[2]

Wir wollen im folgenden noch einige Beispiele anführen, um zu zeigen, wie die Babylonier zu ihren Göttern zu beten, überhaupt wie sie von ihnen zu sprechen pflegten. Über Bel vernehmen wir folgendes:

„Dein Herz, wie das Herz *einer Mutter*, die geboren hat...
Wie eine Mutter, die geboren, wie *ein Vater*, der erzeugt hat, kehre zurück an seinen Ort" (d. h. sei ausgesöhnt).

Oder das Folgende, das in vielen Varianten sehr oft vorkommt:

„Bel, der *Vater* des Landes
Der in *Erbarmen* blickt, geht dahin...
Der den Schwachen gegen den Starken in Schutz nimmt, geht dahin...
Wo wird er sich niederlassen?..."

Ea sagt zu Bel im Gilg. Ep. XI$_{186}$: „Doch sei *gnädig*, dass nicht vernichtet, sei *langmütig*, dass nicht vertilgt werde die Menschheit..."

Ea wird *Freund* der Menschen genannt, ausserdem werden ihm folgende Namen gegeben: Erbarmer, Erhörer der Gebete, Schirmer der Menschheit...

---

[1] Ist das nicht ein Zeichen des Matriarchats?

[2] Schrader E., Zimmern H., Winckler H.: Die Keilinschriften und das Alte Testament. Berlin 1913. 611. Vgl. auch Hehn: a. a. O. 32.

Sin, der *Vater* der Götter, wird in einer alten Hymne folgendermassen gepriesen:

„O Herr, Haupt der Götter, der allein auf Erden und im Himmel erhaben ist,
Vater Nannar“ (Erleuchter)...

Dieser Name wird nach einander siebenmal, am Anfange jeder Zeile erwähnt, und dann folgt noch also:

„*Barmherziger, gnädiger Vater* (A-bu rêmnu ta-a-a-ru), in dessen Hand das Leben der ganzen Welt ruht ...
Wer ist im Himmel erhaben? Du allein bist erhaben!
Wer ist auf Erden erhaben? *Du allein bist erhaben!*“

An Ningal, die Gemahlin des Sin, richtete Ašurbanapal folgende Hymne:

„An Ningal, die *das Leben angenehm* macht, erhabene Göttin,
Herrin, *Mutter* der Götter, Kämpferin,
Barmherzige, Gnadenvolle, voll strahlenden Angesichts,
Deren Glanz gleich Tageslicht leuchtet,
Gemahlin des Sin, des obersten Herrn, ausstrahlendes Licht des fernen Himmels,
Mutter des Šamaš, die Weltteile erleuchtend, deren Beschwörung und Entscheidung erleuchtend
Die da Fürsprache einlegt bei der Leuchte der Götter, von *Sin geliebt, Barmherzige* Fürstin, die Gnade vor Šamaš befürwortet
Die dem Bittgesuch eine gnadenvolle Aufnahme bewirkt, den König, der sie verehrt, beschützend
Grossmächtige, Barmherzige...“

Danach wird sie von Sin, ihrem Gemahl geliebt, und umgekehrt sie liebt ihn, ihren Gatten, was vielleicht in einem Gebet des Nabonaid zum Ausdrucke kommt: „möge Ningal, die *Mutter* der grossen Götter, vor ihrem *geliebten* Sin freundlich für mich sprechen...“

Šamaš ist der Sonnengott; seine Grundeigenschaft ist es, dass er Richter ist; als solcher ist er natürlich Feind aller Unwahrhaftigkeit. „Wer auf Schlechtigkeit sieht, dessen Horn zerstörst du“, wird von ihm gesagt. Unter seinen Charakterzügen fehlt aber auch der der Gnade nicht, darauf weist schon sein Beiname: Ikbi-Dunki — Gnadenspender. Er macht die Toten lebendig. Dass er die Menschen, seine Lieblinge, *liebt*, wird auch bezeugt; im Gilgameš-Epos wird von ihm ausdrücklich gesagt, dass er den Gilgameš liebt (I. 218).

Ein Teil einer Šamaš-Hymne sei auch hier angeführt:

„O Sonnengott, bei deinem Eintreten in die Mitte des Himmels
Möge der Riegel des reinen Himmels dich grüssen,
Möge das Tor des Himmels dich segnen,
Möge der Leiter, dein *geliebter Bote,* der dich *liebt,* dir den rechten Weg weisen.
In E-barra, dem Sitze deiner Herrschaft, strahle hervor deine Erhabenheit,
Möge Aja (A), das Weib, das du *liebst,* in Freude vor dich treten,
Möge dein Herz ruhig sein,
Möge deiner Göttlichkeit ein Freudenmahl bereitet werden.
O Šamaš, Heldenkrieger, sei gepriesen!
O Herr von E-barra möge dein Lauf recht geleitet sein!
Wandle den rechten Weg, gehe den für dich auf die Dauer festgesetzen Weg
O Šamaš, *Richter der Welt,* Leiter ihrer Entscheidungen bist du."

Zu *Nebo* wird so gebetet:

„Stelle meine Füsse auf einen geraden Weg,
O Herr, mein Gott, sei *mir gnädig,*
O Nebo, Herr mein Gott, sei *mir gnädig.*
– – – – – – – – – – –
Erbarmen, Gnade, Leben, Schutz
Befehl und Gehorsam gewähre mir." (Jastrow I 446.)

Der mächtigste und am meisten bevorzugte Gott bei den Babyloniern war aber *Marduk.* Alle Eigenschaften, die bei den anderen Göttern vorkommen, werden, wie die Strahlen in einem Brennpunkt, in ihm vereinigt. Er wird am meisten gelobt, bei ihm wird am meisten Hülfe gesucht, er wird um Schutz gebeten, seine Güte und Gnade, seine Heilkraft wird am häufigsten erwähnt und gepriesen. Durch diese Vorliebe für Marduk sei es begründet, dass aus der grossen Fülle der Literatur, die sich auf Marduk bezieht, auch hier ein wenig mehr angeführt wird.

Marduk ist der *geliebte* Sohn des Ea; er übertrifft, wie oft gesagt wird, sogar den Vater. Er ist der Grosse Herr, der Beschützer seiner Völker: ta-ru-ú ni-še-šu. Ein Epitheton von Marduk ist: Mašmaš ilâni = der Sühnepriester unter den Göttern; sehr oft auch gamil ilâni = Wohltäter der Götter, oder als der allezeit bereite Helfer: rêmênu = der *Barmherzige.* In einem Gebet wird von ihm gesagt: „Marduk, *barmherzig* ist dein Herz..." oder „Den gnädigen Händen des *barmherzigen* Marduk sei ich empfohlen", heisst es in einem anderen. Oder: „Wenn Himmel und Erde verschwinden, so bleibst du doch König". (Vgl. Hehn: 56.)

In der Widmung eines goldenen Kultgeräts wird er, wie sonst sehr oft, „barmherziger Herr" genannt, „der Anflehen annimmt, Gebet erhört..." Wieder in einem anderen Gebete: „Durch deinen *gnädigen* Blick erweist du *Gnade*..." Oft wird von ihm auch gesagt, dass er *Recht und Gerechtigkeit liebt,* in gleichem Atem aber zugleich *„er liebt die Herrschaft des Königs"*. Ein anderesmal: „Herr bist du und *gleich Vater und Mutter* unter den Menschen waltest du..."

An Marduk heisst es:

„Du bist ihr *šedu,*[1]
Du bist ihr *lamassu,*[1]
Du bist es, der ihnen Leben verleiht,
Du bist es, der sie *wieder herstellt,*
Barmherziger unter den Göttern,
Barmherziger, der es *liebt* Tote zu erwecken
(rêmênu ša mîti bulluta irammu...)" Vgl. noch KIB VI. 34. Z. 16.

In einem anderen Gebete klagt ein schwer Geplagter also:

„Unter Seufzen sitzend
In schmerzlicher Klage und Herzensdrang
Unter bitterem Weinen und bitterem Seufzen
Wie eine Taube, klagt er heftig, Nacht und Tag,
Zu seinem *barmherzigen* Gott, gleich einer Wildkuh schreit er,
Schmerzliche Klage stimmt er an . . ."

oder:

„Blicke *gnädig,* o Herr, auf deinen seufzenden Diener,
Lass deinen Wind wehen und eilend *erbarme dich* seiner,
Deine schwere Strafe sei gemildert,
Lockere seine Fessel, damit er schleunigst aufatme . . ."

Endlich:

„Krieger Marduk, dessen Zorn, wie Sturmflut ist,
Dessen Versöhnung ein barmherziger Vater (d. h. verkündet M. Versöhnung, so ist er ein barmherziger Vater)
– – – – – – – – – – – – – – –
Möge dein Herz gleich dem des Vaters, der mich gezeugt hat
Und gleich dem der Mutter, die mich geboren, zu seinem Ort zurückkehren!" (Jastrow II 98. 104.)

Agukakrima, ein König der zweiten babylonischen Periode, schliesst seine Inschrift folgendermassen: „Möge Marduk, der seine *Regierung liebt,* der Herr der Quellen, seinen Segen in Fülle gewähren". (I. 399.)

---

[1] Namen der guten Daemonen.

Charakteristisch ist es, wie Nebukadnezar nach der Beendigung seines grossen Palastes in Babylon, zu Marduk betete: „Marduk, Herr, der Weise unter der Göttern, gewaltiger Fürst, du hast mich geschaffen und mir die Herrschaft der Menschenscharen anvertraut. *Wie mein kostbares Leben, liebe ich deine erhabene Erscheinung*... Da ich die Furcht deiner Gottheit *liebe* und um deine Herrschaft mich ereifre, so sei *gnädig* meinem Gebet, höre mein Gesuch, denn ich bin der König, dein Ausstatter, der dein Herz erfreut, der umsichtige Statthalter, welcher alle deine Städte ausstattet. Auf deinen Befehl, o barmherziger Marduk, möge das Haus, das ich gebaut, ewig Bestand haben, möge ich mich an seiner Pracht sättigen, in ihm hohes Alter erreichen,[1] reich an Nachkommen, von den Königen aller Weltteile, von der gesamten Menschheit reichlich Tribut darin empfangen, von der Grundlage des Himmels bis zur Höhe des Himmels bei Sonnenaufgang möge kein Feind bestehen, kein Widersacher Bestand haben. Mögen meine Nachkommen auf ewig darin die Menschheit regieren". (Vgl. dazu auch Hehn: a. a. O. 65.)

Das ist, nach unserem Empfinden, auch in dem Munde eines Königs gewiss ein hochmütiges Gebet! Aber bei einem babylonischen Könige, bei einem Nebukadnezar, lässt sich das sehr wohl begreifen, obgleich, wir wollen es nicht vergessen, auch er demütig, bescheiden und inbrünstig beten konnte, z. B. bei seiner Tronbesteigung: „Die Furcht vor deiner Göttlichkeit lege in mein Herz! Gewähre mir, was *dir gut dünkt*, denn du bist der, der mein Leben geschaffen hat."

Die Bevorzugteste unter den Göttinnen in der babylonischen, wie der assyrischen Periode war: *Ištar*.[2] Es scheint, dass in ihr eigentlich zwei Eigenschaften vereinigt sind: die Liebe und der Hass. Bald erscheint sie als „die mächtige und barmherzige Helferin, die von Bann und Krankheit befreit, Sünde und Schuld vergibt",[3] als Spenderin des Überflusses, Erhörerin des Gebetes des Sünders; bald aber

[1] Vgl. den Namen: Abû-ina-êkkali-lilbur = der Vater möge alt werden im Palast.

[2] Zur Etymologie des Namens vgl. Hehn: a. a. O. 42.

[3] Schrader: a. a. O. 432.

wie eine dahinstürmende Kriegs- und Schlachtgöttin, die alles Leben gefährdet. Schon Gudea nennt Ištar „die Herrin der Schlachten“ und Hammurabi spricht von ihr, als der „Herrin von Kampf und Schlacht, Entblösserin der Waffen“. Aber auch ihre *Liebe* ist nicht die milde, sorgende, glühende Liebe der Mutter. Sie ist bei weitem nicht die Vergöttlichung der Mutterschaft, wie Hehn behauptet. Vgl. S. 10. Sie erscheint vielmehr sehr oft als solche, die nur geniessen will.[1] Deshalb kann ihr z. B. Gilgameš ins Gesicht sagen: „den Tammuz, deinen Jugendgeliebten hast du Jahr für Jahr zu weinen bestimmt“ (Gilg. Ep. VI46), oder „welchen Gatten von dir liebtest du ewig?!“ Ihr Ziel ist, wie es insbesondere hier erscheint, der Genuss der Liebe, wie es auch wörtlich in ihren Mund gelegt vorkommt: „Lieber Išullanu, deine Liebe wollen wir geniessen!“ (Ebenda VI68.) Liebestollheit und Grausamkeit sind die beiden Charakterzüge — wird von ihr ganz richtig gesagt.

Dies ist aber ganz gewiss nur die Kehrseite ihres Charakters; sie hat, wie schon oben angedeutet wurde, auch schöne und milde Charakterzüge. Einer davon ist, neben den schon oben erwähnten, z. B. der, der in Ištars Höllenfahrt zum Ausdruck kommt. In diesem Gedicht wird die rührende Treue Ištars verherrlicht, die ihrem Gemahl auch in die Unterwelt folgt. Unter ihren Eigenschaften werden auch anderswo häufig Treue, Güte, Gnade erwähnt, aber merkwürdigerweise kommt die ausdrückliche Erwähnung der Liebe nur selten vor.

„Du siehst *gnädig* auf den Sünder und den Übeltäter weisest du täglich zurecht . . .
Wo du hinschaust, *lebt der Tote wieder auf,* wird der Kranke geheilt,
Der Irrende, der dein Antlitz schaut, wird recht geleitet.
Ich rufe dich an, niedergebeugt, voller Seufzer, dein schmerzerfüllter Diener;
Schau auf mich, nimm an mein Flehen,
In Treue blicke mich an, höre mein Gebet!...
— — — — — — — — — — — — — — — —
Ich flehe zu dir, ja zu dir, löse auf meinen Bann!
Löse meine Schuld, mein Vergehen, meine Missetat und Sünde!
Lösch aus meine Schuld, nimm an mein Flehen!...“[2]

---

[1] Ištar scheint ursprünglich die Verkörperung des sinnlichen Liebeslebens zu sein. Bemerkenswert ist auch ihre Doppelgeschlechtigkeit, als Morgenstern männlich, als Abendstern weiblich. Vgl. Hehn: 47.

[2] Vgl. Jastrow: a. a. O. II. 66. f.

Auch aus einem an Ištar gerichteten Gebete vernehmen wir die folgenden Verse:

„Es ist *gut dich anzubeten*, gemäss der Huldigung bei der Anrufung deines Namens,
Dein Blick ist *Huld*, dein Befehl ist Licht,
Hab' Erbarmen mit mir, Ištar, befiehl Segen,
In Treue blick auf mich, nimm an mein Flehen!"

Oder: „Beruhige dich, Tochter Sins . . .
Ištar, *barmherzige* Herrin, ich blicke zu dir . . ."

Wenn hie und da auch ausdrücklich von ihrer Liebe die Rede ist, so bezieht sie sich nur auf ihre Lieblinge, die Könige des Reiches; z. B. Hammurabi sagt: Ištar ... ra-i-ma-at-pa-lî-ia = Ištar, die meine Regierung liebt, oder Aššurnasirpal nennt Ištar „die Herrin, die den König und seine Priesterschaft liebt", – einem gewöhnlichen Sterblichen wendet sich aber ihre Liebe nicht zu!

Dem Briefe eines palästinensischen Königs entnehmen wir die interessante Notiz, die uns der Erwähnung wert erscheint: „Ausspruch der Ištar von Ninive, der Herrin der Länder allesamt: ‚Nach Egypten, dem Lande, *welches ich liebe* (ša a-ra-a-mu), will ich gehen, mich ihm zuwenden.' Nun habe ich sie geschickt, und sie ist gegangen... Mein Bruder – fährt Dušratta, der Verfasser des Briefes, fort – wolle sie ehren und es so einrichten, dass sie in Freude zurückkehre". (KIB V_{13-17}.) Daraus geht vor allem deutlich hervor, dass Ištar zur Zeit der Tell-Amarna-Briefe auch in Egypten verehrt wurde. Weil man sie auch dort verehrte, *liebte sie* auch das Land Egypten, anders ist es unmöglich. Merkwürdig genug ist aber auch der Schluss des Briefes und charakteristisch für die ganze Redensart der Babylonier: „Ištar ... möge meinen Bruder und mich beschützen, 100,000 Jahre und grosse Freude möge sie ... uns geben ..." Und diese Schreib- und Redeweise wurde zu jener Zeit nicht nur als höflich, sondern auch als schön und ganz natürlich empfunden!

Auch die Göttin Gula war bei den Babyloniern sehr beliebt; sie schliesst oft das Wesen verschiedener Göttinnen in sich und ihr häufigstes Epitheton ist „die grosse Ärztin". Von ihr wird auch gesagt, was sonst gewöhnlich nur von Marduk gilt, dass sie „die Toten lebendig macht". Es fragt

sich nun, was dieser Ausdruck zu bedeuten hat. Etwa das, dass sie wirkliche Tote erweckt hat? oder nur das, dass sie die Kranken heilt? Zimmern nimmt den Ausdruck im letzten Sinn und er wird damit wohl Recht haben.[1] Aus einer Hymne, in welcher sie angeredet wird, sei nur folgendes mitgeteilt:

Meme,[2] Schöpferin des Gesetzes, *gnadenvolle Meme,* Schöpferin der Erde und des Himmels
Dagal-šu-khal-bi, deren *barmherziges* Wort dem Körper Beruhigung verschafft,
Gnädiger Šedu, Schöpferin der Waffe, gnädigen Schutz gewährend,
Gnädiger Lamassu, Schöpferin der Erde, gnädigen Schutz gewährend,
Makh, erhabene unter den Göttern, *Geliebte des Aššur . . .*"

Ein anderesmal wird sie wiederum so angeredet:

„Grosse Gula, *barmherzige Mutter,*
O Gula, meine grosse Herrin, *barmherzige Mutter . . .*"

Wir können es nicht unterlassen, in Kürze auch Nergal zu erwähnen. Nergal ist eine Gottheit, deren hervorstechendste Eigenschaften Zorn und Hass sind, die in ihrem Zorne alles verheert und vernichtet und eben deshalb sehr gefürchtet wird. Und trotzdem wird auch von ihm sehr oft gesagt, dass er z. B. seine Priesterschaft *liebt* und seinen Lieblingen Beistand gewährt. Er wird unter anderen auch als „Liebling des Anu, Bel und Ea" angeredet, anderswo sogar „Beleber der Toten", „barmherziger Gott, Beschützer des Lebens", gütig, gnädig, liebevoll genannt und es wird folgendermassen zu ihm gebetet:

„Da du *barmherzig* bist, mein Herr, wende ich mich zu dir . . .
Da du *gnädig* anblickst, trete ich vor dich . . ."

Mit Recht bemerkt dazu Hehn, dass sich die Überschwänglichkeit auch hier daraus erklärt, dass sich der Bittende bei dem Gott durch möglichst hohe Lobsprüche in Gunst zu setzen sucht (a. a. O. 82).

Der mächtigste und beliebteste Gott der assyrischen

---

[1] Siehe: Schrader KAT 3410. Anm. 4.

[2] Bedeutet: Mutter. Vgl. auch: „Meme ... reine Meme, barmherzige Mutter..." Hehn: a. a. O. 49. Hier mag erwähnt werden, dass besonders den weiblichen Gottheiten eine barmherzige Gesinnung zugeschrieben wird. Das hängt offenbar mit der Wahrnehmung zusammen, dass das Weib, besonders als Mutter, viel milder ist, als der Mann.

Periode war Aššur. Man stellte sich ihn vor allem als einen mächtigen Kriegsgott vor, wie auch seine Verehrer, die Assyrer ein sehr kriegerisches Volk waren.[1] Als Kriegsgott verhilft Aššur seinen Anbetern, so zu allererst den assyrischen Königen, zum Siege. Nun hatte Assyrien tatsächlich grosse militärische Erfolge, und es musste darum Aššur notwendigerweise unter den Göttern des assyrischen Pantheons bevorzugt werden. In ihm wurde nicht nur der Marduk der babylonischen Periode verehrt, sondern auch die Eigenschaften der anderen babylonischen Götter wurden ihm beigelegt. Seit dem mächtigen Vordringen Assyriens steht er an der Spitze der Götter. Er bestimmt das Schicksal der Menschen, er ist der Aufseher, der Durchmusterer. Es ist aber merkwürdig — obwohl bei seinen kriegerischen Eigenschaften verständlich genug —, dass er nirgends so inbrünstig, so liebevoll angeredet wird, wie die anderen Götter. Es ist die Macht, die unter seinen Charakterzügen hervorgehoben zu werden pflegt, oder seine alles zerstörende und besiegende Kraft. Seine Grösse, die „von keinem Gott gefasst werden kann", wird gepriesen. Er ist über alle Götter erhaben; er ist der Vater der Götter, sogar sein eigener Schöpfer. Mildere Eigenschaften kommen aber in den an ihn gerichteten Hymnen nicht zum Wort, weichere Töne lassen sich in ihnen nicht hören. Vielleicht das einzige, was bei ihm in dieser Hinsicht bemerkt werden kann, ist, dass er der heilbringende Gott ist. Er wird, wie schon erwähnt, auch „Vater der Götter" genannt und als solcher angebetet, und die assyrischen Könige nennen sich auch mit Vorliebe *„Aššurs Kinder"*, was uns aber nach dem oben gesagten keineswegs überraschen kann. Wir wissen, dass diese Redensart nicht zu pressen und nicht ethisch zu deuten ist. Nicht darum ist also diese Redewendung interessant, wie Jastrow sagt, „weil sie beweist, dass der Begriff der Liebe nicht unter den Empfindungen fehlte, welche Aššur im Herzen seiner Untertanen erweckte",[2] sondern vielmehr deshalb, weil dadurch bestätigt wird, dass auch die assyrischen Könige sich bestrebten ihren Ursprung als göttlich darzu-

---

[1] „Aššur ... ist wesentlich das deifizierte Assyrertum."

[2] Jastrow: a. a. O. I. 212.

stellen, auf den Hauptgott zurückzuführen. Und in diesem Bestreben spielt die Liebe zu ihren Göttern wirklich keine Rolle! Hier wiederholt sich nur das, was die babylonischen Könige schon vor Jahrtausenden getan hatten. Denn schon um das Jahr 4000 v. Chr. nannte sich der König Lugalzaggisi „den Sohn der Nidaba", „Pflegling der Nin-kharsag" und „Zögling der Nin-agid-khadu". Ja, sie gingen hierbei sogar noch weiter; dem Beispiel von Sargon I folgend versieht Naram-Sin seinen Namen stets mit dem Gottesdeterminativ und nennt sich „den Gott von Agade".[1] Und seine Nachfolger ahmten ihn auch in dieser Hinsicht nach. Bur-Sin ist „der rechtmässige Gott, die Sonne des Landes". Vgl. Hehn: a. a. O. 333 f. Aus dem Gesagten folgt notwendigerweise, dass man aus jener oben erwähnten Sitte der assyrischen Könige mit Recht nicht auf die Liebe der Könige zu der Gottheit Aššur schliessen darf.

Wenn wir nun zurückblicken und fragen, was wir aus den oben angeführten Beispielen folgern müssen, so ist es vor allem dies — und das wollten wir insbesondere mit den angeführten Zitaten illustrieren und beweisen —, dass die gnädige, liebevolle Gesinnung, die Barmherzigkeit, die Bereitschaft zur Hilfe *einer jeden Gottheit beigelegt* wird. Ein immer wiederkehrender Ausdruck ist, um hier anderes nicht zu erwähnen, *dass die Gottheit ihre Priesterschaft liebt.* Also nicht nur dieser oder jener Gott erhört das Gebet, nicht nur dieser oder jener hilft in der Not, schützt in der Gefahr, sondern ein jeder beweist sich gnadenvoll seinen Anbetern gegenüber, kurz: liebt sie. Und hier wollen wir sofort bemerken, dass es gar nicht anders zu erwarten ist. Dafür haben wir einen allgemein religionsgeschichtlichen, aber auch einen speziellen Beweis aus den semitischen Religionen. Der alte Spruch: „primus in orbe deos fecit timor" hat kein Recht. „Es ist nicht die unbestimmte Furcht vor unbekannten Mächten, sondern *liebevolle Ehrfurcht* vor den bekannten Göttern, die mit ihren Verehrern durch die starken Bande der Verwandschaft verknüpft sind, von der die Religion im allein

[1] Vgl. Namen, wie: Sar-ru-kênu-ilī = Sargon ist Gott; Hammurabi nennt sich in seinem Gesetzbuche: ilu-šarri = Gott der Könige, III 16; Šarru-ili = der König ist Gott; Šarrum-kima-ili = der König ist gleich Gott. Hammurabi-ilu = Hammurabi ist Gott. Vgl. Hehn: a. a. O. 333 f.

zutreffenden Sinne des Wortes ihren Ausgang nimmt" — sagt W. R. Smith[1] und damit hat er im allgemeinen den Kern der Wahrheit getroffen. Denn für den religiösen Menschen ist die Kardinalfrage, was sein Gott wirkte, was er von ihm zu hoffen habe. Im Bereiche jeder Religion, auf welcher Stufe sie auch sein mag — auf einer tieferen Stufe vielleicht noch in grösserem Masse, als auf einer höheren —, hofft der Fromme in seiner Angst und Not und Gefahr bei seinem Gott Schutz, Hülfe und Beistand zu finden. Findet er es nicht, so kommt oft auch seine Religion in Gefahr, vielleicht wendet er sogar seiner früher bevorzugten Gottheit den Rücken. Der Fetischdienst bei den Negern steigt mit dem Gelingen eines Unternehmens, im Falle des Misslingens aber kehrt der Fetisch, der erwählte Abgott, in den vorigen Stand zurück. Lehrreich ist auch in dieser Beziehung die Geschichte, die uns Peschel[2] erzählt: „Der letzte heidnische Lappe in Europa, namens Rastus, hatte um die Mitte unseres (XIX.) Jahrhunderts seinem göttlichen Bautasteine einmal das gewohnte Branntweinopfer entzogen. Kurz nachher verlor er durch Blitzstrahl zwei Rosse. Zornig warf er die Fleischstücke der zerlegten Tiere dem Götzen hin mit den Worten: ‚Nimm, was du geschlachtet hast' — und kehrte ihm den Rücken, um zum Christentum überzutreten".

Diese Gedanken sind auch hier festzuhalten, damit wir die Sachlage richtig beurteilen können. Dass wir also die Eigenschaften der Gnade, Barmherzigkeit und Liebe auch bei den Babyloniern entdecken, das darf uns nicht wundern; im Gegenteil, das ganze und vollständige Fehlen dieser Charakterzüge wäre uns aufgefallen! Das wichtige aber, nach dem wir auch hier fragen müssen, ist dies: ob diese Eigenschaften der Gottheiten den ganzen Inhalt der Religion ausmachen oder nicht? Sind sie die wesentlichen, unentbehrlichen Züge in der babylonischen Religion? Das ist die Frage, und darauf müssen wir mit entschiedenem „nein" antworten. *Keine der babylonischen Gottheiten, nicht einmal Sin, Ea, Marduk oder Gula erscheint uns als die*

---

[1] W. R. Smith, R. Stübe: Die Religion der Semiten. — Freiburg 1899. 38. f.

[2] Peschel: Völkerkunde, 5.

Gottheit der Liebe. Die Gnade und Liebe ist nur einer unter ihren Charakterzügen und nicht einmal der wichtigste. Bei der Liebe lässt sich auch beobachten, dass sie immer - besonders bei den Göttinnen – *eine sexuelle Färbung trägt.* Um eventuell das Gegenteil zu beweisen, dürfen wir uns nicht auf den Namen *„Damku"* berufen, was „Gnade" bedeutet! Sargon ruft gewiss mit diesem Namen eine Gottheit an, aber es ist höchstwahrscheinlich – wenn auch zur Zeit noch nicht ganz sicher –, dass dieser Titel sich auf Šamaš bezieht, so dass unter ihm keine selbstständige Gottheit zu suchen ist. Ebenso wird es sich auch mit dem anderen Namen „Gamlat" verhalten. Dieser Name kommt zwar in Sancheribs Götterliste vor, doch wird er kaum eine selbstständige Gottheit bezeichnen, vielmehr wird er nur ein Beiname von Ištar sein.

Wir wollen aber hier nicht weiter davon reden. Wir wollen auch die Vielheit der assyrisch-babylonischen Götter und das aus diesem Sachverhalt folgende Resultat nicht anführen. Wir begnügen uns damit, es hier einfach angedeutet zu haben. Etwas anderes aber müssen wir noch erwähnen, was uns in dieser Beziehung als sehr wichtig erscheint, nämlich *den herrschenden Glauben an eine Geister- und Daemonenwelt.*

Mögen sich die Götter des babylonischen, wie des assyrischen Pantheons noch so mächtig und gross erweisen, die Tatsache liegt doch offen vor Augen, dass die Daemonen in der Religion der Babylonier und Assyrer eine sehr grosse und bedeutsame Rolle spielten. Sogar auch damit ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass sie sich ihren Daemonen näher fühlten, als ihren Göttern. Das ganze Leben mit all seinen kleinen und kleinlichen Ereignissen legte Tag für Tag Zeugnis von ihrer Macht ab. Ihre Anwesenheit liess sich als Segen oder Fluch, als Glück oder Unglück, Liebe oder Hass, Eifersucht oder sogar als Wahnsinn wahrnehmen. Besonders die letztgenannten seelischen Eigenschaften wurden auf die Tätigkeit und Macht der Daemonen zurückgeführt. Darum galt es, sie entweder herbeizulocken, oder wegzuscheuchen, je nachdem es sich um einen guten oder um einen bösen Geist handelte. Wir weisen hier nur einfach auf die unzähligen Zauber- und

Beschwörungstexte hin, die alle einen beredten Beweis dafür ablegen, wie mächtig man sich diese Daemonen vorstellte.

Die „Šedu“ und die „Lamassu“, wenn sie auch nicht ausdrücklich gut genannt werden, sind *die guten Geister,* die den Menschen gegenüber immer gutgesinnt zu sein pflegen, die auch bei den grossen Göttern Einfluss haben und darum auch bei ihnen wirkungsvolle Fürsprache einlegen konnten. Es scheint nach alledem, dass *das Prinzip der Liebe* – so wunderbar es auch klingen mag, es wird doch kaum zu leugnen sein – *in diesen guten Daemonen viel mehr zur Geltung kommt, als bei den Hauptgottheiten.* Denn in der Daemonenwelt repräsentiren Šedu und Lamassu schlechthin die guten Mächte, während bei den Göttern immer auch die anderen Eigenschaften berücksichtigt werden, z. B. über Marduk wird gesagt, dass „sein Zorn, wie Sturmflut“ ist und der Ištar wird der folgende Satz in den Mund gelegt: „In der Schlacht fliege ich, wie eine Schwalbe hin“[1] oder, dass sie die kriegerische Tochter Bels ist; das Wasser, das sie trübt, *wird nicht rein,* das Feuer, das sie anfacht, wird nicht ausgelöscht... Oder um nur noch den immer wiederkehrenden Refrain zu erwähnen:

„Wenn ich zürne, wer kann mich beruhigen?
Die kriegerische Herrin Bau bin ich, wenn ich zürne etc...
Die Mutter von Abu bin ich, wenn ich zürne, wer kann mich beruhigen?“

Es klingt so, als wenn die nicht ausgesprochene, aber gedachte Antwort lauten müsste: niemand! Ja, dieser Zorn und auch der Hass spielt in der Götterwelt eine sehr grosse Rolle. Wir brauchen nicht in den alten Epen und Hymnen nach Beweisen zu suchen, in denen wir die Götter sehen, wie sie zürnen, hassen oder sogar lügen etc., – das lässt sich ohne weiteres nachweisen, wenn wir nur an den stetigen Ausdruck: „Herzensberuhigung“ und an die Bitte: „es beruhige sich dein Herz“ denken. Diese Herzensberuhigung ist immer wieder die Hauptsache, sie wird aber ganz gewiss nicht nur auf die Besänftigung des vorhandenen göttlichen Zornes, sondern auch auf die Ablenkung des befürchteten Zornes angewandt. Später hat dann der Ausdruck auch den allgemeineren Sinn bekommen: „Wohl-

[1] Vgl. Schrader: a. a. O. 3., 431.

wollen", und das Verbum „beruhigt sein" bedeutet einfach „sich wohlwollend zeigen". Nur darum, weil das wirklich so ist, kann Šamšu-iluna so prahlen: „Die Furcht vor dem Schrecken meines Königtums bedeckte die Fläche des Himmels und der Erde. *Deshalb* blicken die grossen Götter mit ihrem strahlenden Antlitz auf mich..."[1] Was nur soviel bedeuten kann: weil er überall Schrecken verbreitet, darum ist er begünstigt von den Göttern.

Es ist nun ohne Zweifel die Liebe einer der bemerkenswertesten Charakterzüge der babylonischen Götter, aber nur ein Zug neben den anderen! Und wenn wir auch sahen, dass man aus den Personennamen, einigen Gebeten und Hymnen auf den rein ethischen Charakter schliessen wollte, so hat sich dieser Schluss im Laufe unserer bisherigen Untersuchungen als unzulässig erwiesen. Wird dieser Schluss im Folgenden noch ausführlicher durch unsere Erörterung über die Verwandschaftsnamen und die Redeweise der Babylonier erhärtet werden, so schliessen wir hier vorläufig mit den treffenden Worten Jastrows: „Trotz manches bedeutenden Fortschritts in der Entwickelung der Gottesidee unter den Babyloniern gelangte man selbst in den Priesterschulen über die Vorstellung nicht hinaus, dass wenn man sich auch die Götter als wohlgesinnt vorstellte, alles Unglück und Leiden – im öffentlichen wie im privaten Leben – im Grunde genommen und in letzter Instanz als ein Ausfluss göttlichen Zorns zu betrachten sei, sei es, dass die Götter den Daemonen und sonstigen feindlichen Mächten freien Spielraum gewährten oder gar diese Mächte für ihre Zwecke in den Dienst stellten oder direkt in das Schicksal der Menschen eingriffen und den Einzelnen oder das ganze Land heim suchten".[2] Wo aber das der Fall ist, dort darf und kann man nur mit grösstem Vorbehalt von der Liebe sprechen!

In den oben gegebenen Erörterungen wurde, wie es auch nicht anders sein konnte, beiläufig auch das Verhältnis des Menschen zu seinen Göttern berührt, und hier wird es sich nur noch darum handeln, ein wenig nachzu-

---

[1] KIB III. 132. f.

[2] Jastrow: a. a. O. II. 3.

holen und etwa auf die Fragen eine kurze Antwort zu suchen: was soll der „Vater"-name bedeuten? was für eine Rolle spielte er in der babylonischen Religion? ferner: aus welchem Triebe heraus erwiesen die Babylonier ihren Göttern Ehre, brachten sie ihnen Opfer, bauten sie Tempel? Dabei muss dann auch eine Nebenfrage kurz berührt werden: was wurde in Babylonien als Sünde empfunden?

Wenn wir dem Vater-namen vollen ethischen Inhalt zuschreiben dürften, dann wäre gewiss der ethische Gottesbegriff und das ethische Verhältnis zwischen den babylonischen Göttern und ihren Verehrern schon in dieser alten Zeit nachzuweisen. Aber die Sache ist nicht so einfach. Denn es fragt sich vor allem, ob die Vater-bezeichnung der Götter in bildlichem Sinne oder wörtlich zu verstehen sei, oder wenn man dabei an den Ahnenkult denkt, so fragt sich, inwieweit die Erinnerung an ihn noch lebendig war; denn wenn dies entschieden werden könnte, so würde eine andere Frage auftauchen: welche Seite ist in diesem Verhältnisse zu betonen: die natürliche oder die sittliche? So zeigt es sich, dass wir auf den Vater-namen nicht sehr viel bauen können, denn die Etymologie hilft hier überhaupt nichts: die Entstehung des Wortes אב und auch אם aus Lallwörtern ist durch zahlreiche Analogien nachgewiesen, so dass man in ihnen keine Begriffswurzel suchen darf. Delitzsch will zwar auch hier die Etymologie gelten lassen, indem er den Namen אב von אבה – entscheiden ableiten will. „Der Vater – sagt er – ist ja eben das mit unumschränkter Gewalt waltende Familienhaupt", das ist ja ganz richtig auch ohne die etymologische Ableitung von אבה. „In Zeiten, die wir leidlich beobachten können, bezeichnet das Wort zunächst den Erzeuger und alle übrigen Bedeutungen, wie Patron, Eigentümer u. s. w. sind deutliche Übertragungen, ganz wie das entgegengesetzte *ben* den Erzeugten und metaphorisch den Schützling, Schüler u. s. w. bedeutet."[1] Das ist ganz richtig, wir müssen also auch den Vater-namen aus den zeitgeschichtlichen Verhältnissen, auch aus der Redensart jener Zeit, aus dem Styl jener Literatur kennen lernen. Um das zu

[1] Vgl. Nöldeke in ZDMG 40 171.

können, darf hier in Kürze erwähnt werden, wie die liebevolle, höfliche Rede und Gesinnung in der Gesellschaft zum Vorschein kam. Schon zum voraus darf vermutet werden, dass die gewöhnliche Umgangsprache den Herrschern gegenüber ebenso geartet war, wie die Sprache, die wir in den Inschriften, Hymnen, Gebeten etc. den Göttern gegenüber gefunden haben. Dies ist doch ganz natürlich. Dabei war der Unterschied nur der, dass es sich dort um himmlische, hier um irdische Herrscher handelte. Das lässt sich durch ein paar kurze Beispiele bestätigen, und dadurch wird auch hier nochmals bewiesen, dass auch in den Gebeten, Hymnen etc. die dort erwähnte Liebe nicht so ethisch zu fassen ist, wie man es hie und da tut.

In den Tell-Amarna-Briefen wird seitens der palästinensischen Könige häufig die Liebe erwähnt, als das Charakteristische für das Verhältnis, das zwischen den egyptischen Königen und ihnen besteht. So lautet z. B. 17_{1-3}: „An Nimurria, den grossen König, König von Egypten, *meinen Bruder*, meinen Schwieger, der mich *liebt* und den ich liebe (ša i-ra-am-an-ni u ša u-ra-am-[mu-uš]): Dušratta, der grosse König, dein Schwäher, der dich *liebt* (ša i-ra-am-mu-u-ka), König von Mittani, *dein Bruder*" (a-hi-ka). Oder 18_{1-4}: „An Nimurria, König von Egypten, meinen Bruder, meinen Schwiegersohn, den ich *liebe*, der mich liebt, Dušratta, König von Mittani, dein Schwiegervater, der dich *liebt*, dein Bruder." Vgl. 19_1 f. 20_1 f. In 20_8 lesen wir folgendes: „Deiner Gattin, welche du liebst, sei Heil (a-na aššati-ka ša ta-ra-a-mu lu-u šul-mu); 16_{27} f. schreibt Dušratta an Nimurria: „da du meine Schwester *liebtest*, so hat er (der Vater) sie dir gegeben..." Burraburias schreibt an Niphuriria: „Wenn du mich liebst (šum-ma ta-ra-am-ma-an-ni), so sollen sie kein Geschäft machen, unverrichteter Sache lass sie abziehen..." $7_{7_{23}}$: „Wenn *liebt* der König, mein Herr, seinen treuen Diener, ... so ..." In einer Inschrift von Tell-Ta-'anak lesen wir folgendes: „Ahi-ia-mi... ahu at-ta u na-ra-am ina aš-ri ma-a-nat u i-na lib-bi-ka i-nu-ma-ar-bu-ka ...ein Bruder bist du und *die Liebe* ist am Orte deiner Eingeweide und in deinem Herzen".[1] Die angeführten

[1] Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-Hist. Classe. 50. (1904.) S. 115, Nr. 2. Sellin: Tell-Ta-anek.

Beispiele liessen sich vermehren, aber schon durch diese wenigen glauben wir zur Genüge bewiesen zu haben, dass diese „Liebe“ bei weitem nicht als die eigentliche ethische Liebe zu verstehen ist. Das ist nur ein überschwänglicher Ausdruck, eine höfliche Redensart der Babylonier (und auch der Egypter), die der palästinensische Stadtkönig einfach nachahmt. Er schreibt also — in babylonischem Styl. Dass es so zu nehmen ist, das scheint uns ganz sicher zu sein, wenn wir zur Bestätigung und Erklärung auch noch andere Ausdrücke herbeiziehen. So lesen wir 8 13. 14.: „Du hast kein schönes Geschenk mitgeschickt und auch ich habe dir kein schönes Geschenk irgendwelcher Art übersendet“, und weiter: „wenn mir *nichts versagt wird, werde ich nichts versagen*“. 9 19 heisst es sogar: *Gold* (wenn man gibt) *den Königen, dann herrscht Freundschaft, Güte* und *Friede* = ahu-tum, ta-bu-tum, ša-li-mu. Der oben schon oft erwähnte Dušratta schreibt an den Sohn des Nimurria's: „Und so hat ... dein Vater ... mein Herz in keiner Sache betrübt“. Gold hat er geschickt und er sagt es auch offen, so oft wie nur möglich, dass er auch viel Gold schicken möge und wenn es geschieht: „ni-ra-am-mu — wir würden uns lieben!“ Es besteht also nach alledem kein eigentliches Liebes- oder Freundschaftsverhältnis unter ihnen, nur das gemeinsame Interesse ist es, das sie verbindet. Das viele Gold beweist die grosse Liebe! Sie treiben Politik und in der Politik war auch zu jener Zeit die Liebe kein gewaltiger Faktor!

Dadurch soll aber auf keinen Fall behauptet werden, dass es immer so war und dass es immer nur ein Spielen mit den Worten war, wenn man die Liebe erwähnte. Wir wollten im Gegenteil nur feststellen, dass die Ausdrücke der Liebe auch in diesen Fällen angewendet wurden. Und wir können hier noch hinzufügen, um zu unserem oben verlassenen Pfad zurückzukehren, dass es mit dem Vaternamen und mit den übrigen Verwandtschaftsnamen ebenso steht. In ihnen scheint auch meistens kein inniglicher Zug vorzukommen. Wenn wir z. B. lesen 44 1: „An Dudu, *meinen Herrn, meinen Vater:* Aziri, *dein Sohn, dein Diener*“; oder 14 ff.: „Siehe du bist mein Vater und mein Herr und ich bin dein Sohn und die Amuri-Länder sind dein Land und

mein Haus ist dein Haus", oder am kürzesten: 57₁: „An Amanappa, meinen Vater: Rib-Adda, dein Sohn". Was will das alles anderes besagen, als die vollständige Subordination, den untertänischen Gehorsam?! Er wagt den grossen König nicht einmal einfach „Bruder" zu nennen, wie sonst einen anderen Gleichgestellten: „An Hai, meinen *Bruder*, Aziri, dein Bruder, 46₁ ff.", – er nennt ihn ehrfurchtsvoll „Vater". Und das ist das Bedeutsame: durch den Vaternamen wird hier eben *der Abstand* ausgedrückt, also gerade das Gegenteil von dem, das man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Von einem liebevollen Verhältnis ist also hier gar keine Rede. Demgemäss ist in dem Vaternamen hier auch nichts anderes zu suchen, als was er wirklich enthält: er bezeichnet in der alten Zeit vornehmlich die oberste Gewalt, die auch der Vater auszuüben hatte. In den obigen Beispielen wird also die volle Abhängigkeit, die stärkste Subordination ausgedrückt, und so müssen wir es auch nehmen, wo der Vatername einem Gotte beigelegt wird, oder wo von dem Sohnesverhältnisse des Königs, resp. der Menschen zu Gott die Rede ist.[1]

Das Verhältnis der Menschen zu ihren Göttern kommt allerdings am schönsten in den Bussgebeten und Klageliedern zum Ausdruck, die in dieser Hinsicht sehr passend mit den alttestamentlichen Busspsalmen verglichen wurden.[2] Zwar wird auch in diesen Gebeten und Liedern in erster Linie die Macht Gottes gepriesen, doch finden sich ganz sicher in ihnen auch Ausdrücke, in welchen ein anderes Verhältnis zu spüren ist. Eben deshalb ist auch richtig, was Jastrow über diese Ergüsse babylonischer Frömmigkeit sagt: „In (diesen) Gebeten und Hymnen hat der babylonische Geist versucht, sich von den abergläubischen Anschauungen über das Verhältnis des Menschen zu den ihn rings umgebenden Mächten zu befreien, – ein Versuch, der ihm allerdings missglückt ist".[3]

---

[1] Es ist also zu viel, was Hehn sagt: „Das Verhältnis des Menschen zur Gottheit ist bei den Babyloniern, wie das des Kindes zum fürsorgenden, hilfsbereiten, weisen Vater: die kindliche Ehrfurcht ist getragen von Liebe und Vertrauen". A. a. O. 343.

[2] Vgl. Zimmern: Die babylonischen Busspsalmen.

[3] Jastrow: a. a. O. 426.

Hier muss aber immer nachdrücklich betont werden, dass der Kult vor allem ein offizieller war. Auch die Hymnen, die uns bekannt sind, sind grösstenteils Königshymnen; den Inhalt der Klagelieder machen auch die Ereignisse aus, die das Wohl des Königs, resp. des Landes bedrohen oder bereits betroffen haben. Unter solchen Umständen ist es ganz ausgeschlossen, dass wir in ihnen das eigentliche, durch die grosse Masse des Volkes gelebte und gepflegte religiöse Leben kennen lernen, dass also die hier zum Vorschein kommende Religion auch als die des gemeinen Menschen gelten könnte. Dieses Leben und diese Religion kennen wir so gut wie gar nicht. Ebenso steht es auch mit den verschiedensten Vorzeichen, Omina. Allerdings hat man sie auch im gewöhnlichen Alltagsleben beobachtet, aber es liegt in der Natur der Sache, dass auch diese mehr von offiziellem, als von privatem Charakter waren und so standen sie auch im Dienste des Königs.

Hier noch einige Beispiele um dieses Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte zu charakterisieren. In einer Inschrift von Sin-Gašid wird gesagt: „Dem Könige, Ea, den er (der König) *liebt,* seinen Ozean, den *er liebt,* gebaut...“ Und in einer Inschrift Hammurabis heisst es: „Der König, der die Gemächer der grossen Götter von neuem erbaute, als Ninna, der Hort ihrer Menschen Kingi und Urdu ihm zur Beherrschung gegeben und ihre Zügel in seine Hand gelegt hatte, da hatte er, der Ninna, *seiner geliebten* (d. i. der von ihm geliebten) in Hallati... das von *ihr geliebte* Haus gebaut...“[1] Oder in seiner grossen Steinplatteninschrift spricht Nebukadnezar zu seiner Gottheit folgendermassen: „Aus meinem gesammten, gesetzmässig gesinnten Herzen *liebe* ich den Dienst ihrer Gottheit: a-ra-mu pu-luh-ti ilu-ti-šu-nu — diene ich ihrer Herrschaft“.[2] Und weiter: „Ich sprach zu ihm (zu Marduk): Ewiger Fürst, Herr alles dessen, das ist, dem Könige, *den du liebst* - a-na šarri ša ta-ra-am-mu-ma, — dessen Namen du nanntest, wie er vor dir gut (erscheint), lasse gedeihen seinen Namen (Existenz), auf den rechten Weg bringe ihn. Ich bin der Fürst,

---

[1] KIB III. 108.

[2] KIB III. 2. S. 10. Col. I. 37., 38.

der *dir gehorcht,* das Geschöpf deiner Hände; du hast mich geschaffen, die Herrschaft über die Scharen der Menschen mir übertragen. Gemäss *deiner Gnade,* o Herr, welche du hingehen lässt über sie alle, *lass mich deine erhabene Herrschaft lieben* = bi-lu-ut-ka sir-ti šur-ri-im-am-ma, lass die Furcht vor deiner Gottheit in meinem Herzen sein, schenke (mir), was vor dir wohlgefällig ist, da du mein Leben geschaffen hast".[1] Zu vergleichen ist damit: „Weil *ich liebe den Dienst* vor deiner Gottheit — ki-ma ša a-ra-am-ma pu-lu-uh-ti i-lu-ti-ka —, so sei gnädig meinem Gebet = mu-gu-ur ni-iš ga-ti-ia".[2]

Man merkt an den Ausdrücken der angeführten Stellen, dass der Herrscher, der da spricht, von einem Gefühl der Liebe zu seinem Gotte durchgedrungen ist oder sein will. Hier wird gezeigt, dass die innige Gemeinschaft mit der Gottheit auch in Babylon und Assyrien angebahnt war und dass die Anhänglichkeit an die bevorzugten Gottheiten ziemlich stark war. Es ist eine gewisse vergeistigte babylonische Religion, deren Spuren wir hier entdecken können. Hätten wir nur diese und ähnliche Denkmäler, so würden wir über sie gewiss ganz anders urteilen müssen.

Wir können nicht scheiden, ohne hier noch einige Worte über die Freundesliebe, oder kurz Freundschaft in Babylonien gesagt zu haben. Für sie lässt sich kein entsprechenderes und besseres Beispiel anführen, als das Gilgameš-Epos.[3] Wir wollen hier natürlich nicht alle die Gedanken würdigen, die in diesem grossartigen Gedichte behandelt werden, nur das eine wollen wir hier ins Auge fassen: wie wird die Freundschaft in ihm geschätzt?

Gilgameš und sein Freund: Engidu oder Eabani,[4] sie zeigen uns, was die Freundschaft für das Leben der Männer jener alten Zeiten bedeutete. Nachdem sie einander liebgewonnen haben, ist für sie diese Freundschaft alles; sie füllt sozusagen ihr ganzes Leben aus. Viele Heldentaten führen sie gemeinsam aus. Mit vollem Vertrauen auf ein-

---

1 KIB III. 2. S. 10. Col. II. 54–72.

2 Ebenda Col. IX. 57., 60.

3 Vgl. A. Ungnad, H. Gressmann: Das Gilgamesch-Epos. Göttingen, 1911.

4 KAT³ 568. Anm. 6.

ander wagen sie alles, auch das Schwerste, was nur zu denken ist, gegen die mächtige Göttin Ištar zu kämpfen. Und die Treue der Freundschaft wird auch hier durch Sieg gekrönt. Sie besiegen auch den wilden Stier, den Ištar gegen sie gesandt hatte. Aber dann, wo sie die Erfolge ihrer Siege hätten geniessen können, macht der Tod auch ihrem innigen Verhältnis, ihrer Freundesliebe ein Ende! Es will uns aber vorkommen, als ob der Tod Engidus nicht absichtslos so breit und weit beschrieben sei. Nein. Durch das Benehmen des Gilgameš will jetzt der Dichter zeigen, wie jener den Engidu liebte und was er in ihm verloren hatte. Zunächst will Gilgameš gar *nicht glauben*, dass Engidu gestorben sei. „Ihn dünkt Engidus Tod nur ein Schlaf zu sein." Als er aber schliesslich einsieht, dass Engidu nicht mehr aufstehen kann, denn sein Herz schlägt nicht mehr und sein Auge ist gebrochen, da „weinte Gilgameš um Engidu, seinen Freund bitterlich..." Er ist ratlos dem grossen Verluste gegenüber. Er will bei der Leiche seines Freundes bleiben, er will sich von ihm nicht trennen. „Ich selbst werde sterben", – sagt er. Und wie versteht es der Dichter, die rührende Liebe des Gilgameš zu seinem geliebten Freunde zu malen: Gilgameš deckt ihn „wie eine Braut" zu (VIII 19). Später sagt er selbst: „Sechs Tage und Nächte habe ich über ihn geweint" (X 55). Er spricht von ihm immer liebevoll: „Engidu, mein Freund, den ich liebe..." X 62 f. X 131. 221 f. Endlich will er versuchen ihm das Leben zurückzugeben. Alles, was er nachher tut, erträgt, leidet, geschieht nur um seines Freundes willen.[1] Auch am Schluss weiss der Dichter noch etwas Rührendes über dieses Verhältnis zu sagen. Als Engidus Schattengeist aus der Totenwelt zurückkehrt, will er auf die Fragen seines Freundes inbetreff des Lebens in der Unterwelt keine Antwort geben XII 92 ff. „Der Freund will den Freund schonen, will aus Liebe verschweigen, was er (von der Unterwelt) weiss."[2] Der Grund seiner Zögerung ist, dass er nichts Gutes über das Totenreich zu sagen hat: Gilga-

---

[1] Oder spielt hier schon die Furcht um sein eigenes Leben auch eine gewisse Rolle?

[2] Ungnad – Gressmann: a. a. O. 229.

meš wird weinen müssen, wenn er das hört... „Das Hohelied der Freundschaft“ klingt hier wirklich an und nur das Klagelied Davids auf den Tod Sauls und Jonathans lässt sich damit vergleichen.

Diese hohe Schätzung der Freundschaft wird in unseren Augen noch höher, wenn wir damit die Rolle des Weibes in diesem Epos vergleichen. Auf die Schilderung der Frauenliebe wollen wir hier nicht eingehen, sondern schliessen mit den schönen Worten Gressmanns: „In der Geschichte der Menschheit ist also die Freundschaft eher gewürdigt worden, als die Frauenliebe in ihrer tiefsten Bedeutung. Es hat lange gedauert, bis das Weib den Freund überflügelte. Das konnte naturgemäss erst dann geschehen, als man in der Frau nicht mehr nur das Weib, sondern auch den Freund sah und die geistigen Vorzüge höher schätzen lernte, als den körperlichen Reiz“.[1]

---

[1] Ungnad – Gressmann: a. a. O. 100.

II.

Nach der assyr-babylonischen Religion muss in geschichtlicher Reihenfolge die altarabische ins Auge gefasst werden, d. h. die in den altarabischen Personen- und Götternamen zum Vorschein kommende Gottesvorstellung.

In dieser Frage interessiert uns das „wann" dieser altarabischen Religion, oder des sogenannten altarabisch-minäischen Reiches nicht allzusehr. Denn sie ist heutzutage noch nicht als entschieden zu betrachten. In Kürze kann sie aber auch hier berührt werden. Es stehen zwei Ansichten einander gegenüber. Die erste will das minäische Reich für vorsabäisch halten, das heisst, es sollte vor dem VIII. vorchristlichen Jhdt, sogar schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. geblüht haben; die andere aber will dieses viel umstrittene Reich als viel jünger, aufs entschiedenste nicht vor dem VIII. Jhdt bestehend, gelten lassen. Die erste Ansicht wird durch Glaser, Hommel, Winckler und andere vertreten, die andere hingegen hauptsächlich von Lidzbarski verteidigt. — Glaser beweist in seinen unten angegebenen Werken[1] erstens, dass das minäische und das sabäische Reich nicht gleichzeitig existiert haben kann, da sie nacheinander und nicht nebeneinander erwähnt werden. Auf die Frage: welches geht dem anderen voran? antwortet er unzweideutig: Ma'in war der Vorgänger des sabäischen Reiches. Hommel schliesst sich dieser Ansicht an, indem er sagt: „... nun glaube ich jetzt zuversichtlich, dass das südarabische Reich der minäischen Könige zum mindesten in der Zeit zwischen Mose und Salomo geblüht hat."[2] Ähnlich auch Winckler H. in Schraders: Keilinschriften und das Alte Testament, wo er die Zerstörung und Eroberung des südarabischen Reiches in das VIII—VII-te Jahrhundert setzt. Diesen Annahmen gegenüber beruft sich Lidzbarski vornehmlich auf das südarabische Alphabet und betont, dass aus palaeographischen

[1] Skizze der Geschichte Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad. München 1889. Die Abessiner in Arabien und Afrika. München 1895. cf. noch: das Alter der minäischen Inschriften und der Ursprung des Namens der Hebräer. (Mitteilungen d. vorderas. Gesellschaft 1897. S. 248. ff.)

[2] Hommel Fr.: Die altisr. Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897. S. 77.

Gründen die minäischen Inschriften nicht älter, als aus dem VIII. Jahrhundert sein können.[1]

Man muss in der Tat zugeben, dass man aus palaeographischen Gründen Bedenken hegen kann, die Entstehung der minäischen Inschriften in das zweite vorchristliche Jahrtausend zu verlegen; aber wie können wir andererseits die lange Liste der minäischen Könige übersehen, deren wir jetzt nicht weniger, als dreissig kennen? Und was noch schwerer in die Wagschale fällt: wie sollen mit einer späten Blütezeit des südarabischen Reiches die in den assyr-babylonischen Inschriften vorkommenden Namen, die ganz sicher nach südarabischer Art gebildet sind, erklärt werden? Dass diese Namen der ersten Dynastie arabischen Ursprungs sind, lässt sich nicht leugnen! Eben darum sind wir genötigt die erstgenannte Hypothese für die wahrscheinlichere zu halten.

Um nun unsere Erörterungen an die vorigen anschliessen zu können, wollen wir zunächst den uns bekannten altarabischen Eigennamen unsere Aufmerksamkeit zuwenden, so weit sie zur Beantwortung unserer Fragen dienen. Wir werden hier natürlich auch diejenigen Namen berücksichtigen, die in den späteren sabäischen, hymiarischen Inschriften zu finden sind. Denn das ist allbekannt, dass sich der Volksgeist den Eigennamen gegenüber sehr conservativ zu verhalten pflegt. In den Eigennamen kommen auch Wörter vor, die in der gewöhnlichen Verkehrssprache entweder selten, oder überhaupt nicht vorkommen, die aber in der älteren Zeit allgemein bekannt und gebraucht wurden.

Wir können diese Namen der besseren Übersicht wegen in drei Gruppen einteilen, indem in die erste die Namen mit „ilu", in die zweite die mit einem den Gottesnamen vertretenden abstrakten Begriff, in die dritte die mit einem Verwandtschaftsnamen zusammengesetzten Namen geordnet werden:

Ili-kariba = mein Gott hat gesegnet.[2]
Ili-padaja = mein Gott hat erlöst.
Ili-rapa'a = mein Gott hat geheilt.

---

[1] Vgl. besonders: Ephemeris I. 109., 113. II. 102.

[2] Im babylonischen bedeutet „karâbu" zu den Göttenbeten, eigentlich: geneigt sein, huldigen; ikribu = Gebet; von den Göttern den Menschen gegenüber „segnen", wie ברך im Hebräischen. Vgl. Schrader: KAT[3] 611.

Ili-radsawa = mein Gott ist gnädig, hat Wohlgefallen.
Ili-jada'a = mein Gott hat gewusst, ist wissend.
Ili-sa'ada = es beglückte mein Gott; mein Gott hat geholfen.

Oder wenn der Gottesname an der zweiten Stelle steht:
'Adara-ilu = Gott hat geholfen, verteidigt.
Wadada-ilu = Gott hat geliebt.[1]
Kariba-ilu = Gott hat gesegnet (Huld erwiesen?).
Sa-'ada-ilu = Gott hat beglückt, geholfen.[2]
Ṣadaqa-ilu = Gott ist gerecht.

In der zweiten Gruppe können folgende Namen angeführt werden:
Sa-'ada-Wadd = es beglückte die „Liebe" die Gottheit Wadd.
Jith'i-kariba = meine Rettung hat gesegnet.
Ṣidqi-sa'ada = meine Gerechtigkeit hat geholfen.

In die dritte Gruppe werden schliesslich alle verwiesen, die mit abi, ḫâli, 'ammi, dâdi, aḫi, rabbi, sumhu zusammengesetzt sind:

abi	ḫâli	'ammi	dâdi	aḫi	rabbi	sumhu	
„	„	„	—	—	—	„	-amara = geboten,
„	—	—	—	—	—	—	-za'ada = flösst Frucht ein,
„	„	„	„	„	—	„	-kariba = segnete,
„	—	—	—	—	—	—	-sami'a = hörte,
„	—	—	—	—	—	—	-šapaka = gibt reichlich,
„	—	—	—	—	„	—	-nadiba = ist freigebig,
„	—	„	—	—	—	—	-jathu'a = hilft,
„	—	—	—	—	—	„	-'ali = erhaben,
„	—	„	—	—	—	—	-ṣadaqa = gerecht.

Wenn wir nun diese drei Gruppen altarabischer Namen überblicken, so fällt uns die grosse Zahl der Ausdrücke auf, die auf ethische Eigenschaften der betreffenden Gottheit hinweisen. Und wenn alle diese Eigenschaften zusammengefasst und in einer einzigen Gottheit vereinigt würden, so wäre diese Gottheit ganz gewiss eine ethische Persönlichkeit, „eine überaus gütige, gerechte, erhabene, freigebige Gottheit, die schützt, verteidigt, beglückt, erhört, reichlich beschert und liebt". Ein Gott, der liebender Vater ist, „gnädig und barmherzig, wie ein Vater seinem Kinde".

---

[1] Dafür will Hommel „widadu-ili = Liebe Gottes lesen. vgl. a. a. O. 82.

[2] Vgl. auch den Namen צער, das auch sicheraus צעדאל verkürzt ist.

Es ist nur die Frage, ob wir diesen Schluss zu ziehen berechtigt sind oder nicht? Wenn wir an das im vorigen Kapitel gesagte erinnern, so wird uns dies als unerlaubt erscheinen; und so können wir die diesbezüglichen Äusserungen Hommels[1] und Nielsens nur als stark übertrieben bezeichnen. Wenn z. B. Nielsen sagt: „Die Gottesauffassung konzentriert sich in dem Worte: Ilu-abi „Gott ist mein Vater...“ und „das zentrale Wesen Gottes wird als die heilige gerechte Liebe aufgefasst und von dieser Liebe aus wird er Bundesgott, Schutzgott, Heil- und Erlösergott“,[2] so geht er hier entschieden sehr weit und charakterisiert dadurch *nicht die Religion, die die Araber in dieser alten Zeit gehabt haben,* sondern die er sich vorgestellt und ausgemalt hat. Er rechnet nicht mit den Bedeutungen dieser Verba und Ausdrücke! Wenn weiter von ihm behauptet wird: „die älteste uns bis jetzt bekannte arabische Religion tritt uns in den altarabischen Personennamen entgegen“, und dabei an die Vorstellung gedacht wird, die sich in diesen Namen wiederspiegelt, so ist das zwar richtig. Aber wenn er die Religion als Leben fasst und nicht als Meinung, als Theorie, so glauben wir nicht, dass in diesen Namen das religiöse Leben gekennzeichnet werden soll. Eher das Denken, nicht aber das Leben! Auch der Gedanke, der sich in diesen Namen ausdrückt, ist nicht so zu definieren: „Weil Gott liebt, schützt, rettet, erlöst, – so ist er ein Verwandter“, sondern eben umgekehrt wird das richtig sein: der Vater als Oberhaupt der Familie schützt, erlöst die Mitglieder der Familie; weil nun Gott das mächtigste Oberhaupt ist, so schützt und rettet er in weit grösserem Masse, als die gewöhnlichen, menschlichen Blutsverwandten. Oft werden auch diese Namen nicht einfache Aussagen, sondern Optative sein.

Vergleichen wir nun die babylonischen und altarabischen Personennamen mit einander inbezug auf ihren religiösen Gehalt und ihre Gottesvorstellung, so müssen wir den arabischen Eigennamen ganz entschieden eine viel

---

[1] A. a. O. 56. 117.

[2] Ditlef Nielsen: Die altarabische Religion und die mosaische Überlieferung. Strassburg 1904. S. 13.

ethischere Auffassung der Gottheit zuschreiben. Denn erstens kommt hier die dort zu findende grosse Verschiedenheit der Götter nicht vor; zweitens spielen die Verwandtschaftsnamen in den arabischen Personennamen eine viel grössere Rolle; drittens kommen in den Namen an Stelle des Gottesnamens aequivalente abstrakte Begriffe vor; und endlich, was hier besonders betont werden darf, hier wird nicht nur ausdrücklich von der Liebe der Gottheit gesprochen, sondern sogar wird eine Gottheit speziell „die Liebe" 𐤃𐤃 oder 𐤀𐤃𐤃 d. h. וד oder ודם genannt. Diese merkwürdige Gottheit muss uns hier noch ein wenig beschäftigen.

Was zunächst die Aussprache des Wortes betrifft, so kann es als Wadd, oder Wudd, oder sogar als Udd ausgesprochen werden. Die erste Aussprache muss häufiger gewesen sein, die letzte ist vielleicht nur eine Nebenform des Wortes. Darauf wird auch durch die griechische Transscription *Ουαδδηλος* oder *Ουαδηλος* (vgl. Wellhausen: Reste arab. Heidenstums 5. Nöldeke: ZDMG 1887. 707) und *Ουαδδος* CIS II 491. hingewiesen. Das Wort selbst bedeutet ganz sicher „Freundschaft", „Liebe". Nöldeke möchte dem Namen (a. a. O. 707. f.) lieber eine konkrete Bedeutung geben, so wie „Liebender", „Freund", und so sollte es nicht der ursprüngliche eigentliche Gottesname, sondern nur ein Epitheton der Gottheit gewesen sein. Dann hätte der Name eine ähnliche Bedeutung, wie Helfer. Unmöglich ist es allerdings nicht, da schon Jâqût sagt: „Abd Wadd und Wadd bedeutet soviel, als mavaddu die Liebe, ein Wort, mit dem man (zu gleicher Zeit) *den Liebenden und Geliebten, die Freundschaft und den Freund bezeichnet*".[1] Die Annahme Nöldekes scheint uns aber angesichts der Tatsachen nicht nötig, zumal da in den oben angeführten arabischen Personennamen auch Abstracte anstatt des eigentlichen Gottesnamens vorkommen; vgl. oben z. B. sadaqa-ilu und sidqi-sa'ada etc. Darnach kann man mit Fug und Recht annehmen, dass auch וד als Eigenname ähnlichen Ursprungs ist. Vgl. vadada-ilu, dann Wadd als Name. Dieser Name kommt überaus häufig vor, selbstständig

[1] Vgl. Krehl Ludolf: Über die Religion der vorislamischen Araber. Leipzig, 1863. S. 62.

ebenso, wie in Zusammensetzungen. Selbstständig: in den älteren Inschriften als 𐤅𐤃𐤌 ودّم ודם vgl. Ephem. II 387, CIS IV 293_3 IV 30., in den späteren 𐤅𐤃 = ودّ ודו vgl. CIS II 491., 677., 743., 785 etc. Erwähnenswert ist ודידו = وُدَيْدُ = Wudaidu als nomen deminutivum von Waddu. Es ist allerdings auch eine andere Möglichkeit vorhanden, da das Wort auch als ורידו gelesen werden kann; in diesem Falle wäre es ebenso ein nom. deminutivum vom Stamme وَرْدٌ = ורדו = ܘܪܕܐ = rosa vgl. Nr. 3012. CIS. II, und würde dem arabischen وُرَيْدٌ entsprechen CIS II 842. Es kommt auch eine Femininform des Namens vor CIS IV 2 𐤅𐤃𐤕 ودة = ודת als Frauenname, wozu aus dem AT II. Reg. XXII.: ידידה zu vergleichen ist. Von den Zusammensetzungen sind besonders folgende zu erwähnen: CIS IV 80_{12} 48_9 99_7 105., 187., 188_4 und noch oft ודדאל, was ganz sicher als وَدَدْإِلُ zu lesen is. CIS IV 330 נעמוד = نعمود ähnlich, wie נעמגד. Ein merkwürdiger Name ist ודאב CIS IV_{33} vgl. 106. auch als ודאבם geschrieben, oder ודטאבם vgl. Ephem. III 265. ידעאב sab. nom. pr., was aber schwerlich, als: „Utinam Wadd sit pater“ zu übersetzen ist, sondern: einfach „Wadd est pater“. Ist es zugleich nicht ein schlagender Beweis dafür, dass das אב einfach an die Stelle des Gottesnamens getreten ist und deshalb als dessen Stellvertreter anzusehen ist? Der Name kommt übrigens auch umgekehrt z. B. auf dem Sockel einer Statuette vor (vgl. Ephem. II 387) אבוד = Abiwadd. Es kommt auch בנוד = Sohn des Wadd vor (vgl. Hehn 197.).

Durch das häufige Vorkommen dieses Namens noch in der späteren Zeit (CIS II) wird gezeigt, wie weit der Kult der Gottheit, die Wadd genannt wurde, verbreitet war. Aber auf das Wesen der Gottheit selbst können wir daraus nicht schliessen. Denn das ist noch nicht genug erhellt. Wenn wir aus den Namen Wadada-il oder Wadadu-il = Gott liebt, Wadd ist Gott, die Liebe ist Gott, Wadd-ab = Wadd ist Vater, ohne weiteres schliessen dürften, so könnten wir einfach feststellen, dass in dieser Gottheit die ethische Liebe personifiziert und verehrt wurde. Die Erfahrungen aber, die wir auf assyr-babylonischem Boden gewonnen

haben, warnen uns vor solchen voreiligen Schlüssen. Hätten wir Aussagen über den Kultus, mit dem er verehrt wurde, eventuell über die Eigenschaften, die ihm beigelegt wurden, so würden wir positiver und darum auch sicherer urteilen können. Aber bei dem uns zu Gebote stehenden Material kommen wir über Vermutungen und Möglichkeiten nicht weit hinaus.

Ganz wertlos ist in dieser Hinsicht, was Jâqût über die Etymologie des Wortes mitteilt (Siehe bei Krehl: a. a. O. 61. f. 85. ff.): Wadd (mit Fath) ist entweder dasselbe, als al-vatid (der Pflock) oder es ist möglicherweise auch von dem Verbum wadda, jawaddu (amavit) herzuleiten; andere sagen, es sei der Name eines Berges, wie z. B. in dem Vers des Imsu'l-Kais „und sie (die Wolke) lässt, wenn sie zu regnen aufhört, den Berg Wadd erblicken, sie verdeckt ihn aber, wenn sie Regen entsendet". Wertvoll ist hingegen, was Wellhausen nach Ibn Habib zitiert (vgl. Reste etc. 17., Nöldeke ZDMG. 1887. S. 707. ff.):

حيّاكِ وَدٌّ فإنّا لا يَحِلّ لنا لهْوُ النِساء وإنّ الدين قد عزما

„Grüsse dich Wadd, denn uns ist das Tändeln mit den Weibern nicht mehr erlaubt, da es mit der Religion ernst geworden ist." So spricht Nabigha zu seiner Geliebten und aus diesem Satze könnte man auch folgern, dass Wadd eine dem griechischen Eros entsprechende Gottheit war. Diese Folgerung wird aber kaum stichhaltig sein, da dieses Zitat verhältnismässig jung ist. Für seine Zeit kann es ja schon beweisen, dass ihm auch die Eigenschaften der oben erwähnten griechischen Gottheit zugeschrieben wurden, aber für das zweite vorchristliche Jahrtausend nicht. Übrigens hatten die Araber auch eine Göttin der Liebe, die der Venus gleichgesetzt wurde. Sie hiess العزّى = Al'uzza (Wellhausen: a. a. O. 44.). Ihre Hauptverehrer waren die Kuraischiten, aber auch viele Anhänger anderer Stämme verehrten sie, besonders viele von den Weibern.

Die Gottheit ودّ wurde noch zur Zeit von Muhammed verehrt und aus der Erzählung eines Augenzeugen, des Malik' ben Haritha wissen wir auch, wie dieser Gott abgebildet wurde: „Er war gebildet, wie ein sehr grosser Mann, und zwei Gewänder waren auf ihm angebracht, eins als Unter-

kleid, eins als Überwurf; er hatte ein Schwert um und einen Bogen auf der Schulter, vor sich einen kurzen Speer mit einer Fahne und einem Köcher mit arabischen Pfeilen." Nach dem Bericht des Šihâb-al-dîn schaute die Statue von ـّ ein wenig anders aus: „c'était une statue de marbre, qui représentait un *homme à cheval*, avec un vètement ceint autour des reins, et un manteau, il portait une épée suspendue à son cou et tenait une lance à la main."[1] Es ist aber gar kein Zweifel darüber, dass der erste Bericht den Vorzug verdient, da er von einem Augenzeugen herstammt. Aus dieser Beschreibung lässt sich vielleicht feststellen, dass Wadd ursprünglich, als Gott der Liebe, einen friedlichen Charakter besass, aber -- vielleicht den kriegerischen Gewohnheiten seiner Verehrer entsprechend — mit den Insignien eines Kriegsgottes ausgestattet wurde. Eine Weiterentwickelung der Tradition in dieser Richtung zeigt das andere Zitat, nach welchem er, wie ein vornehmer Beduine, auf einem Pferd abgebildet wurde. — Seine Verehrung lässt sich — wie wir oben gesehen haben — weit in das zweite vorchristliche Jahrtausend hinein verfolgen, und es ist sehr fraglich, ob Wellhausen mit seiner Behauptung, dass وَدّ zur Zeit von Muhammed nur ein dem Namen nach bekannter Lokalgötze gewesen sei, Recht haben wird. Seine Vermutung, die auch bei Nöldeke Beifall gefunden hatte, stützt sich darauf, dass Muhammed ihn in die Zeit Noahs versetzen konnte.[2] Darin kommt aber nach unserer Vermutung vielmehr die Überzeugung zum Ausdruck, dass er seit uralter Zeit verehrt wurde; diese Tatsache hat sich in der Tradition bis zur Zeit Muhammeds aufrecht erhalten. Und das alles finden wir heutzutage durch die Ausgrabungen bestätigt.

Was das eigentliche Wesen dieser Gottheit betrifft und die Idee, welche sich an ihre Verehrung knüpfte, so bewegen sich die Ausleger zwischen zwei Extremen. Nach Nielsen (a. a. O. 38.) ist der Gott Wadd „die ethische Liebe", denn „*das innere Wesen* dieses minäischen Nationalgottes,

---

1 Siehe das Zitat bei Krehl: Über die Religion der vorislamischen Araber. Leipzig 1863. S. 66.

2 Vgl. dazu Sure 71$_{22. 23}$.

der als Gestirn der Mond, in der Genealogie der Vater ist, *wird in dem Namen Wadd* ausgedrückt". Krehl beruft sich hingegen darauf, dass Wadd häufig mit Suvâ' vorkomme, einer Gottheit die in der Gestalt eines Weibes verehrt wurde, und daraus folgert er, dass Wadd die männliche Gottheit, der Repraesentant des befruchtenden, Suvâ' aber der des befruchteten Prinzips, also die weibliche Gottheit sei. Er rechnet dabei noch mit altägyptischen und altpersischen Einflüssen; da aber der Name Wadd schon so früh vorkommt, so kann an diese ägyptische und persische Beeinflussung heute nicht mehr mit Ernst gedacht werden. Hommel weist neben Wadd auch auf die Gottheit des Hasses „an-Karih" hin und sagt: „Wir haben also hier das feindliche Brüderpaar Merodach und Nirgal (äg. Osiris und Set) im arabischen Gewande" (Hommel: Altisr. Überlieferung 79.). Hommel hält den Wadd für eine Gestirngottheit, und zwar für den Mond, worauf auch schon der Name ודשחרן CIS IV. 30. hinweisen würde. Hierzu bemerkt A. Jeremias (ATO 33., Anm. 6.) „und der Wadd der Minäer konnte ebenso gut Marduk sein, als Sin". Nach Hommel (Altisr. Überl. 82.) soll auch 'Amm den Mondgott bezeichnen. „Aber es ist – wie A. Jeremias dazu bemerkt – Vorsicht geboten. Die von Hommel für den Mondkult reklamierten arabischen Götternamen dürften ebenso, wie Ah ursprünglich vielmehr Tammuzcharakter haben. Daher die Zwiespältigkeit ihres Wesens. Sekundär könnte das dann auf den Mond übertragen werden" (a. a. O. 229. unten). Also bald so, bald so, aber *der astrale Charakter muss unbedingt bewahrt und bewiesen werden!* Dass sind aber bloss Theorien, die zur Zeit noch nicht bewiesen sind; und wenn wir bedenken, dass heutzutage zugegeben wird, dass auch die assyr-babylonischen Gestirngötter ursprünglich nicht dieses, *sondern einfache Lokalgötter gewesen* sind, so werden wir das auch bei Wadd voraussetzen dürfen. Dass später auch Wadd als Gestirngott angebetet wurde, wollen wir damit nicht in Abrede stellen (vgl. auch Hehn a. a. O. 144.).

Wir müssen also bei der Gottheit Wadd einfach die nackte Tatsache festhalten: Ein Volk hatte seinem Gotte den Namen: Wadd = Liebe gegeben! Wann, wie und warum das geschehen ist, darüber können wir uns keine

Rechenschaft geben. Auch das wissen wir nicht, ob in der späteren Zeit an der ursprünglichen Bedeutung festgehalten wurde. Wie es scheint, hat auch hier eine kleine Verschiebung der Grundbedeutung stattgefunden.

Wo wurde Wadd verehrt? Darüber können wir schon Bestimmteres sagen. Ganz sicher bei den Kalbiten, aber nicht nur dort, sondern auch bei den Hamdan und den nördlichen arabischen Stämmen. Er war aber nicht nur ein Stammesgott, sondern ein Nationalgott der Minäer, Sabäer, und als solcher hat er auch bei den Nabatäern und Aramäern Eingang gefunden. Davon aber, dass er dort als *einzige Gottheit* verehrt worden sei, kann keine Rede sein. Das beweisen zur Genüge schon die alten Inschriften, in welchen neben ihm auch andere Götter erwähnt werden, so z. B. unter anderen „Attar von QBDm NKRH, Attar von IHRQ" und dabei wird noch ausdrücklich gesagt „und *allen Göttern* von Ma'in..."[1] In den Götteraufzählungen der Inschriften steht gewöhnlich Attar an erster, Šams an letzter Stelle. In einer Inschrift wird „ein Diener Ils und Attars" erwähnt, wodurch bewiesen wird, dass Il eine selbstständige Gottheit ist und sogar der Attar vorangeht (Vgl. Hehn 142., 198. f.). Wadd war also nicht die einzige Gottheit der Minäer, wie oft behauptet wird, aber auch nicht die Hauptgottheit neben anderen, wenig bedeutenden Göttern. Es kommen nämlich, wie schon oben bemerkt worden ist, neben ihm auch andere Gottheiten vor, und zwar die erwähnte Gottheit Attar von QBDm *gewöhnlich vor ihm in der Reihe erwähnt,* was auch nicht unbedeutsam sein kann. Vgl. dazu CIS IV. 293., wo an erster Stelle Attar von Ta'aluk erwähnt wird, dann folgt Attar, Herr von Djumdân, Ilmakh und erst dann Wadd von Hatban. — Hier sei dabei bemerkt, dass auch der Name *Abm Attar*[2] vorkommt, was die häufige Anwendung des „ab" als Zusammensetzungselements beweist. — Endlich sei hier noch von Wadd erwähnt, dass sein Name sehr selten mit einer Lokalität verbunden erscheint; wir kennen doch einen וד דחטבן (vgl. oben) und ein-

---

[1] Lidzbarski: Ephemeris II. 101.

[2] Vgl. auch CIS IV. Nr. 2906., 316. אבעתתר und Abî-mâ-Attar = mein Vater ist A.

mal wird auch erwähnt, dass ein gewisser Jadkur-il dem Wadd die Lokalität von Sangan geweiht hatte.[1] Vgl. בית וד דדן in einer Inschrift, und bei Hommel: Aufsätze u. Abhandlungen. S. 29.: בביתה וד. Das ist aber dann ziemlich das ganze.

Aus dem Stamme ودّ gebildet kommt noch ein Personenname vor מודדם CIS IV. Nr. 95., was nur „Geliebte" oder „Freund" bedeuten kann. Hierher gehören der Bedeutung nach auch die Personennamen mit dem Stamme حبّ. So חבב Habib CIS IV. 398 als Männername, Vater eines gewissen Yazid's; damit ist zu vergleichen CIS II. S. 221. חביבו حَبِيبٌ *Αβιβος*, *Αβειβος* (vgl. Lidzbarski: Handbuch etc. 269. f.) auch als חביבי مصصب mein Lieber geschrieben (Ephem. II. 284: palmyrisch חביבי Sohn des Yarhai). Eine kürzere Form ist in חבו und חב bekannt, als Frauenname חבת; vgl. zum ersten CIS II. 199$_{2}$., 273., 275., zum zweiten CIS IV. 325., welches als חב oder חב (حُبٌّ) auszusprechen ist, und wahrscheinlich der Name des Autors von der Inschrift ist. Es kommt auch Abû-hubbi vor, IV. Nr. 45$_{2}$ f. 46$_{6}$. Alle diese Namen werden wahrscheinlich als Hypokoristika zu fassen sein von einem volleren, mit einem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen, wie ein solcher CIS II. 696. bezeugt ist im Namen חבאלהי. Dieser Name wird dieselbe Bedeutung haben wie Wadadilu oder Waddilu; das Element חב حبّ sollte demnach dem ودّ entsprechen. Oder wurde es einfach an die Stelle von ودّ gesetzt vielleicht aus dem Grunde, weil Wadd auch als Gottesname bekannt war? Es ist schwer zu entscheiden. Wahrscheinlich gehört auch der Name חבן hieher, denn er kann auch von derselben Wurzel wie die obigen Namen abgeleitet werden, nur wird es mit ן gebildet, was sehr oft vorkommt. In den palmyrischen Inschriften kommt auch חבא vor, was auch zu dieser Namensippe gehört, vgl. Ephem. II. 317. – Einmal scheint חבב sogar nomen loci zu sein, Ephem. II. 393.

---

[1] Mordtmann–Müller: Sabäische Denkmäler. S. 75.

Eine altarabische Gottheit, ähnlichen Charakters, wie Wadd, scheint auch Rudâ — رُضَى[1] gewesen zu sein. Das Wort bedeutet soviel wie Gnade, Gunst, Wohlgefallen. Derselbe Gottesname muss auch in רצו vermutet werden, was dasselbe bedeutet, wie das arabische Wort. Dieses kommt auf den sabäischen Denkmälern ziemlich häufig vor, vgl. z. B. Mordtmann—Müller: a. a. O. Nr. 8., 10. etc. Vgl. Hal 486: ירצואל; Hal 150$_6$: אברצו; Hommel erwähnt den südarab. Personennamen רצואל. Derselbe Name kommt auch in den palmyrischen Inschriften vor in den zusammengesetzten Namen, wie גדרצו, תימרצו transscribiert *Θαιμαρσᾶ* und auch ארצו. Vgl. Sachan: Palm. Inschriften Nr. 14. ZDMG 35., 745., vergl. noch De Lagarde: Übersicht etc. 154., Register und Nachträge 41. Man kann gewiss mit vollem Recht hier auch den Namen des Königs von Aram Dammesek anführen, der רצון LXX *Ραϭων*, *Ραασσων* assyr. Rasunnu gelautet hat.

Das nahe Verhältnis zwischen der Gottheit und ihren Verehrern wird auch dadurch ausgedrückt, dass sie als Freund bezeichnet und angeredet wird. Wir können uns dafür auch auf den Namen Sahb berufen, der höchstwahrscheinlich Hypokoristikon von einem theophoren Namen ist, z. B. Sahbu-ilu = Gott ist Freund. Und dass eine Gottheit „Freund" genannt wird, ist nichts Auffallendes; im Gegenteil, das ist bei den Arabern sozusagen sehr selbstverständlich und natürlich. Ein instruktives Beispiel haben wir dafür wieder bei Wellhausen (a. a. O. S. 66.). Bei der Erwähnung des Damâr, eines Götzen, bemerkt er unter anderem: „Bei seinem Tode sagte Mirdâs zu seinem Sohne ʿAbbâs: mein Sohn, verehre Damâr, denn er kann dir nützen und schaden". Und einem solchen Götzen wurde noch der Titel „alter Freund" gegeben!

Dieses Beispiel charakterisiert auch schon zur Genüge das Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte. Dieses scheint ganz unter dem Gesichtspunkte der Nützlichkeit gestanden zu haben; auch ein andres Beispiel, das wir noch anführen wollen, bestätigt es uns. Es ist eine kurze Inschrift (vgl. Ephem. II. 392. f.) und lautet also:

---

[1] Vgl. Wellhausen: a. a. O. S. 58. f.

אלרב מקתוי אוש	„Ili rabb, der Beamte des Aus-
אל דגרפם הקני ד	il von Gof, weihte dem Du-
שמוי אלת אמדסב	Samwaj, dem Gotte von ʾMr, dem
על בין צלמן חגן	Herrn von Bju, die Statue, weil
תובל הו	Er sich *vertrauensvoll* an ihn gewandt hatte
לופי הו ו	Im Interesse seines Heils und
וספהו דש	Ihn dann reichlich beschenkt hat Du-sam-
מוי נעמתם	waj mit Wohlergehen.“

Es sind häufig wiederkehrende Wendungen: „damit er gehe (komme) und schütze und gebe Früchte, Kinder; demütige den Feind etc. Man stellt eine Statue auf, um die Hilfe der Gottheit zu erreichen, Fruchtbarkeit des Ackers und Weingartens sich zu sichern; man preist sie mit den schönsten Worten, weil sie Macht gibt, die Kinder schützt, das Unglück abwendet, Beute gibt, die Feindesmacht bricht etc. Vgl. CIS IV. 2., 3., 342., 343., 348., 352. etc.

III.

Die kanaanäischen, aramäischen und phoenizischen Namen, die uns hier interessieren, werden im folgenden in der Kürze aufgezählt werden. Wir gruppieren sie einfach nach dem in ihnen vorkommenden Gottesnamen; nur die Namen, in welchen eine Verwandschaftsbezeichnung vorkommt, werden eine kleine Gruppe für sich bilden. Mit zusammenhängenden Texten werden wir hier sehr wenig zu tun haben.

Zunächst der Gottesname בעל als Zusammensetzungselement. Die Ausdrücke, die uns aus den vorigen Capiteln genugsam bekannt sind, kehren hier wieder. Für unseren Zweck ist es notwendig, wenigstens folgende zu erwähnen: חפצבעל = Ba'al hat Wohlgefallen, CIS I. 102.; בעלשלם = B. hat vergolten, CIS I. 338.; בעלשמר = B. hat geschützt, CIS I. 30., oder שמרבעל CIS I. 30., 384., 1190. etc.; חלצבעל = B. hat gerettet, CIS I. 811.; בעלפדא = B. hat erlöst, CIS I. 1988., Lidzb. Handb. 241.; vgl. als Hypokoristikon פדי CIS I. 563. und oft; ברכבעל = B. hat gesegnet, CIS I. 860., 908., oder etwa „der Gesegnete von Ba'al", CIS II. 68., denn es kommt auch ברכתבעל vor, was nur bedeuten kann: „die von Ba'al Gesegnete"; als Hypokoristikon vgl. ברך CIS I. 862.; עזרבעל, בעלעזר, עזרתבעל = B. hat geholfen, Hilfe Ba'als, CIS 887 3, 97., 256., 432., 433., II. 46. etc., vgl. *Βελεάξαρος* Contr. Ap. I. 18.; מתנבעל, בעליתן CIS I. 3028., 216., 303., 362., als Hypokoristikon: מתן CIS I. 291.; אזרבעל CIS I. 158. kann wohl bedeuten: B. hat umgürtet; oder steht א anstatt ע? Dazu sind noch die vielen Namen zu nennen, die irgendwie mit חן zusammengesetzt sind, wie בעלחנא oder בעלחנו = B. ist gnädig, CIS I. 583.; יחנבעל und בעליחן = B. wird begnadigen, CIS I. 175.; חנבעל und בעלחנן = B. war gnädig, hat begnadigt, CIS I. 559., 566., 579. etc., 264., 269. und Lidzb. Handbuch etc. 278. חנא CIS I. 599. Hier kann auch der Gottesname erwähnt werden: מרפא בעל = B. ist heilend = der heilende B., CIS I. 41.

Der Gottesname אל: ידדיאל = quem deus gaudio affecit? CIS I. 32. oder = der Geliebte Gottes? טבאל = Gott ist

gut; אלחנן = Gott hat begnadigt; אלברך = Gott hat gesegnet; נעמאל = Gott ist lieblich; ירפאל = Gott wird heilen, CIS II. 77.

Der Gottesname: אשמן: אשטנחלין = E'smun hat gerettet, CIS I. 243., 381., 407., 901.; אשמנעזר = E. hat geholfen, ist Hilfe; אשמנשלם = E. hat vergolten; אשמנשמע = E. hat gehört, CIS I. 449. Ausserdem seien hier noch folgende Namen erwähnt: mit רמן: טברמן = R. ist gut, vgl. dazu auch den Namen des Vaters von Benhadad, I. Kön. 13 18.; צדקרמן = R. ist gerecht, CIS II. 73.; in dem Namen עדרמן wird eher עדררמן, als עדדחמן zu suchen sein, Lidzb. 209.; mit מלקרת: חנמלקרת = M. ist gnädig, auch umgekehrt: מלקרתחן oder מלקרתחנא, Lidzb. Handbuch 278., 312.; מלקרתחלע = M. hat gerettet, CIS I. 282., 472.

Wie bei den anderen Völkern, so werden auch hier die Menschen als Knechte oder Mägde der Götter bezeichnet; dieses Verhältnis wird z. B. in folgenden Namen ausgedrückt: אמתבעל = Magd Ba'als, CIS I. 392., 428., vgl. Lidzb. 220.; עבדמלקרת = Knecht von Melqart, CIS I. 45.; אמתעשתרת = Magd der Aštarte, CIS I. 68., 382., 433. etc. Es kommen auch Hypokoristika vor, wie z. B. עבדא, der als בר רמה angeführt wird (Ephem. II. 318.), oder עבד, der sich auf einem Stempel befindet, welchen ein Krughenkel trägt. Vgl. Ephem. III. 57.

Die Gottheiten haben aber auch hier nicht nur Knechte, sondern auch Familienmitglieder und Verwandte. Dieses Verhältnis kommt, wie man es nicht anders erwarten kann, auch in den Namenbildungen zum Ausdruck. Namen mit אב zusammengesetzt, sind auch hier in sehr grosser Zahl zu finden. אבבעל, auch als אביבעל (Lidzbarski Handb. 205.) und אבבל geschrieben, CIS I. 1040., 1047., sogar auch als אבעל CIS I. 1901., ist als Männername sehr häufig bezeugt, vgl. auch CIS I. 405.[1] Derselbe Name ist vielleicht auch in בן עבל zu suchen, CIS I. 636., denn dieses עבל kann als

[1] Lidzbarski teilt in seinem Ephem. II. 167. eine phoenizische Inschrift mit, die sich auf einem Bruchstück eines Opfersteines mit aegyptischen Hieroglyphen befindet. Nach ihm soll diese Inschrift ungefähr aus dem IX–VIII. Jhdt v. Chr. stammen. Hier kommt auch der Name אבבעל vor, als Name dessen, der das Denkmal für die Ba'alat in Gebal aufgestellt hat.

eine verkürzte Form von אבבעל angesehen werden, wenn wir in Betracht ziehen, dass in den Inschriften nicht eben selten ע anstatt א geschrieben wird. Schliesslich ist es aber auch nicht unmöglich, dass von dem Steinmetz ursprünglich בן בעל beabsichtigt war; infolge eines Versehens sind aber beide Consonanten mit einander verwechselt worden. Dieser Name ist meines Wissens bis jetzt zwar noch nirgend aufgefunden worden, aber angesichts der babylonischen Parallelen wird, unseres Erachtens, diese Annahme nicht ganz von der Hand zu weisen sein. Unsere Vermutung wird noch durch den Namen בתבעל gestützt, CIS I. 409., 775., 792., 1077., vgl. auch בנמלך als Eigenname bei Lidzbarski Handb. 238.; in diesem Worte wird wahrscheinlich מלך als Gottesname zu fassen sein. CIS I. 317. kommt עבמלך vor, das gewöhnlich als אבמלך gelesen wird; da aber in der phoenizischen Schrift ב (𐤁) und ד (𐤃) sehr ähnlich sind, so ist es möglich, dass der Name richtiger als עבדמלך zu lesen ist. Es ist hier noch zu bemerken, dass אבבעל CIS I. 378., 405. אבעל auch als Frauenname vorkommt; darüber kann wirklich kein Zweifel sein, denn CIS I. 378. wird ausdrücklich gesagt, dass sie eine *Tochter* von Gadna-'amat ist. Vgl. auch Gesen. Buhl: Handwörterbuch[13] zu אב.

Weitere mit אב zusammengesetzte Namen sind: אבשאן Ephem. I. 35. — שאן ist Vater, vgl. zu diesem Namen das biblische בית־שאן; אבעד Lidzb. 206., אבקם CIS 2791., אבישדי, was aber von Lidzbarski als unsicher bezeichnet wird. אביטב CIS II. 123., Lidzb. 205., auch als אבטב geschrieben, Ephem. III. 99.[1] Es ist möglich, dass in אבמא ein Hypokoristikon vorliegt, und zwar verkürzt aus אבמאל, vgl. Ephem. 103. Sehr häufig kommt der einfache Vatername als Personenname vor, was natürlich nur als Hypokoristikon zu verstehen ist, so z. B. אבי in einer safatenischen Inschrift Ephem. II. 7. f.; auf einem sassanidischen Siegelstein wird ein יהודה בר אבה erwähnt; in einer nabatäischen Inschrift kommt wiederum ein gewisser אבא בר אבדו vor, und so geschrieben sehr häufig in nab. Inschriften, vgl. CIS II. 486., 488.; 933. kommt ein אבאושו vor.

Weniger häufig, aber hie und da doch zu finden ist

---

[1] So aus den Tempeln von Abydos in Aegypten.

der Muttername: אם auch in Personennamen. So vor allem in dem Namen אמעשתרת, das auch als אמשתרת und עמשתרת geschrieben vorkommt, vgl. z. B. CIS I. 263. In einer punischen Inschrift bezeichnet dieser Name eine Priesterin, der das Denkmal errichtet worden ist; Lidzbarski bemerkt dazu in der Fussnote, dass er als „Immi-aštart" und nicht „Umm-ʿaštoret" zu lesen ist. Ephem. II. 176. Damit ist der Name אמאשמן zu vergleichen CIS I. 881., den die Herausgeber als „serva Ešmuni" fassen. W. R. Smith will es hingegen als „Mutter des Ešmun" übersetzen, dementsprechend אמעשתרת auch als Mutter der ʿAštarte,[1] vgl. auch Nöldeke: ZDMG 42480. Interessant ist es, wie CIS I. 271. der Muttername gebraucht wird לרבת לאמא, wobei noch zu lesen ist: „*Ἄμμα ἡ τροφός καὶ ἡ μήτηρ κατὰ ὑποκόρισμα. καὶ ἡ Ῥέα λέγεται καὶ Ἀμμὰς καὶ Ἀμμία.* Fuit ergo Rabbat Amma nomen deae, quam Rheam esse Graeci voluerunt.

Auf das Geschwisterverhältnis mit der Gottheit wird durch folgende Namen hingewiesen: אחתמלך, חתמלך neben חתמלכת und עחתמלכת CIS I. 386., 605., 677., 810. etc. Lidzb. 211., vgl. auch חתמלקרת. Mit abgeworfenem א kommt auch חמלך und חמלכת vor, CIS I. 2680. Zu erwähnen sind auch אחוטב dem אחיטב (CIS II. 122.) entsprechend (vgl. auch Praetorius ZDMG 57778. ff.) אחנדב, אחעלן. Hie und da findet sich auch der Name חתלת, wie er gewöhnlich in den nabatäischen Inschriften geschrieben wird; es steht ganz fest, dass es statt חתאלת — אחתאלת heissen muss. Vgl. CIS I. 43., 221., 430., 2605. etc.

Zahlreich sind die Namen, die als Zusammensetzungselement das bekannte בד aufweisen. Was das bedeutet, ist bis jetzt noch nicht ganz sicher festgestellt; manche wollen es als „Abzweigung, Sprössling, Glied" fassen, andere wiederum als Praeposition mit der Bedeutung „nach dem Willen, nach dem Genügen". Im letzten Falle würde es ungefähr dem in den babylonischen Namen vorkommenden „ša" entsprechen. Viel wahrscheinlicher ist es aber, dass hier das Wort עבד zu suchen ist; das ע ist abgeworfen worden. Solche Verkürzungen haben wir bei אח, אחת ge-

[1] Vgl. W. R. Smith: Die Religion der Semiten, S. 32 : 19.

funden. Von den so gebildeten Namen sind mir folgende bekannt: בדאשמן, בדעשתרת, בדמלקרת, als Hypokoristikon בדא.

Eine Frage für sich ist es, was eigentlich der Name ארשתבעל zu bedeuten habe. Das ist sicher, dass er aus ארש und בעל zusammengesetzt ist, aber es ist schwer zu entscheiden, ob seine ursprüngliche Bedeutung so viel war, wie die Braut (Verlobte) des Baʿal oder: die dem Baʿal Verlobte. Beide Auffassungen sind grammatisch unanfechtbar, doch die erste scheint wahrscheinlicher zu sein, da der Ausdruck — zwar nicht als Personenname, sondern als Epitheton — im Assyrischen gut bezeugt ist. Kulturhistorisch und auch religionsgeschichtlich ist dieser Name sehr wichtig, denn er bedeutet nichts weniger, als die Verlobung der Mädchen mit der Gottheit, das heisst die Prostitution, wie sie auch in Israel als kanaanische Unsitte nicht unbekannt war. Der Name kommt auch als ערשתבעל geschrieben vor, CIS I. 304$_{4.5}$, 414., und auch ohne בעל als Hypokoristikon CIS I. 307$_{3}$., 374., schliesslich auch בעלארשת CIS I. 390. Interessant ist auch die Tatsache, dass dieser Name nicht nur für das weibliche, sondern auch für das männliche Geschlecht gebraucht wurde, vgl. Lidzb. Handbuch 227.; es ist ein Beweis dafür, dass der Name sehr alt sein muss; er wird ursprünglich nur ein Frauenname gewesen sein, aber mit der Zeit hat sich die ursprüngliche Bedeutung verwischt und so konnte er auch als Männername verwendet werden. Es liegt also hier ein ähnlicher Fall vor, wie oben bei dem Namen אבבעל.

Auch אהל kommt in den phoenizischen Namen vor, wie es z. B. in אהלבעל vgl. CIS I. 50., 54. Bedeutung jedoch unsicher: Baʿal's Zeltgenosse?

Sogar das Wort שם kommt hier als Ersatz des Gottesnamens vor, so z. B. in שמאדרם — der Name hilft (Lidzb. Handb. 209.) und in שמטב = der Name ist gut. Dieser letzte Name ist in einer Inschrift aus den Tempeln von Abydos in Aegypten gefunden worden; das ganze lautet so: לאב טב בר שמטב. Vgl. Ephem. III. 99.

Den bekannten Namen דוד oder דודו finden wir genug häufig, selbstständig sowohl, als auch in Zusammensetzungen (דדא, יָדִיד, Δᾶδος). Die Wurzel ist verwandt mit der,

die uns schon in dem altarabischen Namen ودّ begegnet ist, nur dass sie hier nicht als primae ו, sondern als mediae ו weitergebildet erscheint. Der oben erwähnte Name kann dem Sprachgebrauche nach zweierlei bedeuten: so viel, wie „der Geliebte“, oder dann im weiteren Sinne „Verwandter, Onkel“ etc. Es scheint uns wahrscheinlicher zu sein, dass er ursprünglich im ersten Sinne gebraucht wurde und das neugeborene Kind einfach als „das Geliebte“ bezeichnete. Hier wurde also durch den Namen nicht ein Verhältnis zu der Gottheit, sondern ein solches zu den Eltern ausgedrückt. Dass aber später der Name auch soviel bedeutet haben kann, wie „der (von der Gottheit) Geliebte“, darauf deutet auch der Name דודעלה hin. CIS II. 107. Die beiden Elemente sind leicht zu unterschieden: דוד und עלה, die Bedeutung des Namens ist also: „der von dem Höchsten Geliebte“. Zu דוד vgl. CIS II. 1065., 853. Bei den Palmyränern wird der Name als דדא geschrieben, bei den Syrern ist damit ܕܝܕܐ zu vergleichen. Als Zusammensetzungselement scheint דוד in ܕܝܕܝܕ vorzuliegen, was gewiss als ברביד möglich ist, aber ebenso gut kann es auch דדביד sein, und letzteres ist das Wahrscheinlichere, wobei dann ביד als Gottesname zu fassen ist, vgl. das palmyrische בידא *Βαιδα* CIS II. 107., 110. und בידאל Lidzbarski Handb. 235. חלא ܚܠܐ kommt auch als Personenname vor, ܚܠܬܐ als Frauenname vgl. خَالة und خُوَيْلَةٌ.

Schwer zu entscheiden ist es, ob in den Namen, die mit נעם gebildet sind, dieses Element appellativisch oder als Name eines Gottes zu verstehen ist. Beides ist möglich, und es ist wahrscheinlich, dass es bald so, bald so zu nehmen ist. So z. B. in בעתנעמת CIS I. 69., 1532. wird נעמת kaum eine Göttin bedeuten, sondern der Ausdruck: „Tochter der Lieblichkeit“ will das Mädchen einfach lieblich, „graziös“ nennen. Ephem. I. 35. Ebenso in dem Frauennamen נעמלכת - נעממלכת wird es appellativische Bedeutung haben = die Königin ist Lieblichkeit = ist lieblich, CIS I. 41. In anderen Namen, wie גדנם — גדנעם CIS I. 759., vgl. I. 378., 759., 894., 902.; גדנעמת CIS I. 378., 1043.; נעמגדא CIS I. 717. sind beide Auffassungen gut möglich. Der Name נעמגד ist übrigens ebenso gebildet, wie נעמוד. Bei

den Aramäern, Kanaanäern, Phöniziern ist נעם in den Namenbildungen ziemlich häufig. Zu erwähnen ist hier noch נעיבת CIS I. 448. Vgl. נֹעַם.

In den phönizischen, kanaanäischen oder aramäischen Inschriften findet sich leider nur selten ein Wort oder eine kurze Bemerkung, die hier für die Kenntnis der Eigenschaften der Götter und des Lebens der damaligen Menschen oder ihres Verhältnisses zu der Gottheit verwertet werden könnte. Die Personen, die in diesen Inschriften erwähnt werden, werden nicht näher charakterisiert, sondern wir finden nur eine Aufzählung ihrer bemerkenswertesten Taten. Aber eben nur dies! Um so wertvoller ist unter solchen Umständen irgend eine kurze Bemerkung oder Anspielung, aus welcher doch wenigstens etwas zu entnehmen ist. Jehavmelek sagt z. B. über Ba'alat Gebal, dass sie ihn erhört und ihm Gutes erwiesen hat (שמע קול ופעללי נעם) und bittet sie auch für die Zukunft, dass sie ihn segne: תברך ותחוו ותארך ימו וישנתו CIS I. 1₈ Ešmunazar hingegen betet zu seinem Gott, dass er diejenigen nicht erhören möchte, die etwa sein Grab öffnen wollten. CIS I. 2₆. In dieser Hinsicht verdienen auch die Inschriften des Nabatäer-Königs, des Malik, der Erwähnung. Hier findet sich eine Apposition nach dem Namen des Königs, die so häufig vorkommt, dass wir berechtigt sind, sie als ständigen Beinamen des Königs aufzufassen. Dieser immer wiederkehrende Ausdruck ist רחם עמה = der sein Volk liebt oder liebte. Es ist nur zu bedauern, dass wir über seine Taten, durch die er sich diesen schönen Beinamen verdient hatte, weiter nicht unterrichtet sind. Zu den Überschriften aus seiner Zeit vgl. CIS II. 182., 196–215. etc., vgl. auch den Namen רחם CIS II. 154.

Vielleicht hat Malik in der Geschichte seines Volkes eine solche Rolle gespielt, wie z. B. der König KLMU,[1] dessen Inschrift in Ephem. III. 218–238. unter dem Titel: „Eine phön. Inschrift aus Zendschirli" mitgeteilt und besprochen wird. Dort heisst es in der 10., 11. Zeile: ואנך · לְמי · כת · אב · ולמי · כת · אם · ולמי · כת · אח = „Ich aber

[1] Kalumu zu lesen; die Inschrift stammt aus der zweiten Hälfte des IX-ten Jahrhunderts v. Chr.

wurde ihnen ein Vater, wurde ihnen eine Mutter, wurde ihnen ein Bruder...“ Er führt dann zur Charakterisierung seines segensvollen Wirkens noch weiter aus: „Wer noch nie den Anblick eines Schafes genossen hatte, ihn machte ich zum Besitzer einer Schafherde. Wer noch nie den Anblick eines Rindes genossen hatte, ihn machte ich zum Besitzer einer Rinderherde, zum Besitzer von Silber, zum Besitzer von Gold...“ Es ist nur natürlich, dass der Erfolg seiner Taten nicht ausbleiben konnte. Er hatte sich durch die Arbeit für das Wohl seines Volkes das Herz desselben gewonnen; seine Untertanen liebten ihn innig: „Ich stand stützend dem Muškab[1] zur Seite, so dass *sie eine Gesinnung zeigten, wie die Gesinnung der Waise zu ihrer Mutter* ' ואנך ' תמכת ' משכבם ' ליד ' והמת ' שת ' נבש ' כם ' נבש ' יתם באם Z. 13. Diese Worte erinnern uns unwillkürlich an die Worte des Hammurabi in seinem Gesetzbuche: „Hammurabi ist ein Herr, der wie ein Vater für die Untertanen ist...“ „an meiner Brust hege ich die Einwohner des Landes Sumer und Akkad...“ Ges. Ham. 25_3 f. 24_{49}. f.

Aus einer anderen Inschrift, die ungefähr so alt sein mag, als das Hadaddenkmal, entnehmen wir folgende Zeilen: „(Es sprach zu mir) Beʿel Šmain: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich zum Könige gemacht[2] und ich will dir *beistehen* und ich will dich *erretten* von allen diesen Königen, welche eine Belagerung gegen dich hervorgebracht haben“. Vgl. Ephem. III. 10. Z. 12—15. Der hier spricht, ist Zkr, der König von Hamath. Man kann zum Vergleich aus der Inschrift Mešaʿ-s folgendes anführen: „...diesen Altar dem Kamoš angelegt... weil er mir *half* aus allen Nöten und weil er mich sehen liess das Unglück aller meiner Feinde...“ Z. 3., 4.

De mortuis nil nisi bene. Diesen klassischen Satz finden wir auch hier bestätigt, wenn wir die Schluss- oder Anfangsworte der Grabinschriften betrachten. Inschriften, in welchen ausser dem Namen der Verstorbenen nichts mehr angegeben wird, sind nur selten zu finden. Hingegen sind fol-

---

[1] Das Wort: משכב soll hier eine Bevölkerungsschicht des Landes bedeuten, die in einen Zustand der Unterdrückung gedrängt worden war, und deren Kalumu sich annahm. Vgl. Ephem. III. 233.

[2] Vgl. Ps. 2.

gende Ausdrücke, als Beweise pietätvoller Gesinnung, in grosser Zahl zu finden: ברך; בטב דכיר; שלם sind die einfachsten Hinzufügungen und kommen sehr häufig vor; dann mit einander kombiniert: בטב ושלם; דכיר ...ושלם; דכיר וברך; דכיר ...בטב ושלם; דכיר ...בטב לעלם; דכיר ...בכל טב und andere Variationen mit denselben Ausdrücken.

Als ein merkwürdiges Beispiel möchten wir hier noch die Tatsache anführen, dass in einer Inschrift auch das aus dem Hebräischen wohlbekannte Verbum: אהב gebraucht wird; sonst kommt dies Verbum im Aramäischen nicht vor, hier ist es aber gut bezeugt, vgl. CIS II. 150₃: אהבת בטרעק die Ausgeber übersetzen: „dilexisti eum in aegrotatione". Jedenfalls aber müssen wir die Frage aufwerfen, ob es in älterer Zeit eventuell nicht häufiger gebraucht worden ist. Dafür möchten wir hier auf CIS II. 201. hinweisen, wo wir den Namen חבאלת finden, welcher gewöhnlich als והבאלת gelesen wird. Es ist aber sehr fraglich, ob das richtig ist, und ob nicht eine andere Lesart, etwa אהבאלת oder חבאלת möglich und besser wäre. Und da wir schon einen Namen (vgl. S. 50.) חבאלהו gefunden haben, der aus denselben Teilen besteht, wäre dies nicht auch hier möglich? Das bleibt gewiss nur eine blosse Vermutung, so lange es nicht durch sichere Beispiele belegt wird; wenn es aber nachzuweisen wäre, so wäre es für die Göttin Allat nicht nur interessant, sondern wichtig genug.

Das Material, das uns hier zu Gebote steht, ist nicht besonders reichhaltig; ein und derselbe Name oder Ausdruck kommt zwar sehr häufig, sogar zu häufig vor, damit wird aber nichts gewonnen. Aber auch bei dem jetzigen Tatbestand können wir feststellen, dass die Namenbildung erstens auch hier nach denselben Prinzipien geschieht, wie bei den Babyloniern; zweitens, dass in den Namen auch eine ähnliche Anschauung zum Ausdruck kommt, wie dort. Nur gute, schöne Eigenschaften werden auch hier über die Gottheiten ausgesagt: Ba'al hilft, schützt, erlöst, segnet; Rimmon ist gut; Gott ist gut, gnädig; Kamoš ist gerecht; Ešmun hilft und rettet. Die Gottheit wird auch hier als „Vater", „Mutter", „Bruder" angeredet, aber die Bezeichnung der Liebe kommt hier höchstens in dem Namen

ידידיאל und יהודעלה zum Ausdruck, indirekt gewiss auch in den andern Ausdrücken. Das im Aramäischen gewöhnliche Verb für „lieben", רחם, fehlt hier ganz, das andere, חב, oder אהב, vermutlich nur in einem Namen. Ist das nur ein Zufall, und werden die nächsten Funde auch solche Namen zu Tage fördern, in denen das Verbum רחם vorkommt? Oder gehört es zum charakteristischen der nordsemitischen Namenbildung, dass man in ihr von der Liebe Gottes gegen den Menschen oder umgekehrt nur ganz selten oder überhaupt nicht geredet hat?... Ist das der Fall, so ist es für ihren Gottesbegriff, wie für ihre Religion überhaupt von der grössten Bedeutung.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf das in den vorigen Abschnitten Gesagte, so wird uns das monotone Bild vielleicht ein wenig überraschen. Monoton haben wir das Bild genannt, weil die Eigenschaften, die bei dem einen Volk zu finden waren, uns auch bei dem anderen begegnet sind. Sollte man daraus folgern, dass der semitische Gottesbegriff ursprünglich sehr einfach und menschlich nachgebildet, dazu bei allen semitischen Völkern sehr ähnlich, wenn nicht überhaupt gleich war? Was von Sin, Marduk in Babylonien gesagt und geglaubt wurde, dasselbe wird von Ba'al, Ešmun, Kamoš etc. geglaubt und behauptet. Die kleinen Verschiedenheiten sind verschwunden und wir sehen nur die grosse Einheitlichkeit. Anders können wir angesichts der vorliegenden Tatsachen nicht urteilen, denn wir sehen nichts von dem eigentlichen Leben, in welchem die sittliche Kraft pulsiert, und wo das religiöse Gefühl Gesellschaften bildet und Gesellschaften stört. Wir kennen und sehen höchstens Namen, kurze Aussagen, die Menschen aber, und ihre kleinen und grossen Taten kennen wir nicht.

Das ist gewiss ein negatives Resultat und darum in erster Linie niederschlagend. Denn was will uns dieses Resultat sagen? Dass es augenscheinlich im Bereiche der semitischen Religionen nichts Neues gibt, solange wir uns nur an Worte halten. Damit haben wir aber zugleich auch etwas Positives gewonnen, nämlich die Tatsache, dass wir

aus blossen Worten nicht zuviel – wie das meist geschieht – entnehmen dürfen! Wir müssen vielmehr, soweit es nur möglich ist, die Tatsachen selber sprechen lassen; und wenn das unmöglich ist, so sprechen wir ganz bescheiden unser „ignoramus" aus. Das hat sich besonders bei der Untersuchung der Eigennamen, aber auch bei den Texten selbst gezeigt. Man findet Worte, Ausdrücke, die man für schön hält, die viel zu sagen scheinen und dann berauscht man sich an den schön klingenden Worten, man malt sie ein wenig aus und glaubt den Kern der alten Religionen gefunden zu haben. Das ist aber trügerischer Schein, der uns verführt! Bei diesem Schein verliert man den Sinn für die Eigenart der Religionen, denn man vergisst sehr leicht den Anblick auch der Kehrseite zu beachten. Die Worte zeigen nur die Oberfläche des Wassers im Ozean. Hier sehen wir zwar, wie sich die Sonnenstrahlen in schönem Farbenspiel brechen. Sobald wir aber in die Tiefe dringen, finden wir das bunte Bild nicht mehr. Vielmehr handelt es sich dann für uns nur darum, ob das Wasser durch die Strahlen schon durchgewärmt ist oder nicht... Und nun das Bild auf das Leben angewendet: Haben die Religionen Kraft genug, das Leben zu durchdringen, ihm genug sittliche Kraft und Wärme zu geben?...

Das Gegenbild: also auch das Leben muss ins Auge gefasst werden! Die Götter in ihren himmlischen Umgebungen! Die Menschen in ihren gewöhnlichsten Lebensverhältnissen, Nöten und Sorgen und Kämpfen! Da zeigt sich das Bild viel echter, aber auch gewiss weniger schön. Auch auf dieses Gegenbild haben wir, soweit es möglich war, aufmerksam zu machen versucht.

Nach alledem finden wir in den oben behandelten Religionen Ansätze zu einer höheren, ethischen Gottesvorstellung, zu einem höheren Leben, *zu der Herrschaft der Liebe im Leben der Menschen,* aber eben bloss Ansätze Es fragt sich nur, wie kräftig diese Ansätze waren...

IV.

In den vorangehenden Abschnitten ist schon oft der Gedanke gestreift worden, dass die Personennamen die Wertschätzung, die ihnen gemeiniglich gezollt wird, nicht verdienen. Wir wollen damit keineswegs behaupten, dass diese Namen überhaupt wertlos sind oder dass wir aus ihnen nichts, was die Religionsgeschichte der alten Semiten betrifft, entnehmen dürfen. Aber daran wollen wir auch auf dem alttestamentlichen Gebiete festhalten, und das soll hier noch einmal ausdrücklich betont werden, dass aus diesen Namen allein das eigentliche religiöse Leben nicht zu erkennen ist „...eben in den Namen des Volkes haben wir *„keinen"* treuen Spiegel seiner religiösen Vorstellungen und Gebräuche", – können wir mit Nestle's eignen Worten nach der Veränderung des angezeigten Ausdruckes sagen.[1] Wohl aber zeigen sie uns in gewissem Sinne *das sittlich-religiöse Ideal.* Wir sehen nämlich in diesen zusammengesetzten Namen, wie die Anbeter ihre Gottheiten auffassen möchten, was für Eigenschaften sie ihnen so gern zuschreiben möchten. Freilich, sie bringen in den meisten Fällen nichts mehr als fromme Wünsche zum Ausdruck, Wünsche, die im Alltagsleben nur selten erfüllt und bestätigt wurden. Hier zeigt es sich, dass die Gottheiten auch andere Eigenschaften haben als diejenigen, die man ihnen allein zugeschrieben wissen möchte.

Dabei ist jedoch noch nicht das wichtigste erwähnt, nämlich die geschichtliche Seite der Frage. Den „terminus ad quem" können wir inbetreff der Eigennamen zwar manchmal ganz genau bestimmen, aber den „terminus a quo" bei weitem nicht! Und wie könnte das anders sein Wir wissen ja nicht, wie weit wir dabei in die graue Vorzeit zurückgreifen müssten. Manche Namen werden uralt sein, denn die religiösen Anschauungen sind sehr zäh, und darum leben solche Ausdrücke, besonders in den Personen-

---

[1] Nestle: Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlicher Bedeutung. Harlem 1876. S. 27.

namen, auch ganz unbewusst und unbemerkt fort. Nur in einer religiös sehr empfindlichen, gespannten Zeit wird man auch auf die Eigennamen gemerkt, sie beurteilt oder zu verändern versucht haben. Dann hat man sie gewiss auch gereinigt. Aber wann hat es solche Zeiten in der Geschichte der israelitischen Religion gegeben, wer wollte das ganz exakt und sicher feststellen können? Man kann zwar Vermutungen aufstellen, aber nur wenig gesicherte Tatsachen buchen.

Dieses Resultat ist auch für die weiteren Untersuchungen äusserst wichtig. Denn das können wir schon jetzt vorausschicken: die alttestamentlichen Personennamen sind im grossen und ganzen ebenso gebildet und zusammengesetzt und drücken ungefähr denselben religiösen Gedanken aus, wie die Namen der anderen semitischen Völker. Es drängt sich also bei diesem Sachverhalt die Frage von selbst auf: stand die alttestamentliche Religion zur Zeit der Namenbildung auf derselben Stufe, wie die anderen verwandten Religionen, bei denen gleiche Namenbildungen nachzuweisen sind? Oder hat sie vielleicht damals eine höhere Entwickelungsstufe gehabt? Wir müssen diese Fragestellung so schroff, wie nur möglich, fassen, denn auf dem ersten Blick scheint jene Konklusion voll berechtigt zu sein: nein, sie stand zu jener Zeit nicht höher.

Deshalb müssen wir auch die alttestamentlichen Namen ein wenig gründlicher, als bei den anderen Religionen auf ihr zweites Komponent untersuchen. Zum Vergleiche können wir aus dem in den vorigen Abschnitten gesammelten Material einige gleichgebildete Namen herbeiziehen. [1]

In einer Hinsicht freilich kann die verschiedene Gottesbezeichnung (אל, יהוה) in den Personennamen einen gewissen Wert haben. Und das, was wir meinen, hat ein eminent historisches Interesse. Da nämlich die Benennung Gottes, als אל (il, ilu) gemeinsemitisch ist, so können wir mit gutem Grund annehmen, dass die mit אל zusammengesetzten hebräischen Personennamen älter sein und vor allem einer grösseren Völkergruppe angehören *können*, als die mit יהוה (יו, יהו) zusammengesetzten. Wir sagten nur, dass sie älter sein *können*. Denn es gibt auch Namenbildungen mit אל,

[1] Man erinnere sich z. B. an die Namenänderungen Muhammeds!

die ganz sicher späteren Ursprungs sind. Zudem ist es doch einmal ganz sicher, dass die Personennamen ebenso wie „die Gottesnamen des AT eine sehr lange und interessante Geschichte haben“,[1] und diese Geschichte der Gottesnamen lässt sich vielfach in der Geschichte der Eigennamen beobachten. Im Allgemeinen aber wird es gewiss gelten, dass die mit יהוה zusammengesetzten Namen relativ jüngeren Ursprungs sind, als die mit אל zusammengesetzten. Die Annahme aber, dass diese Namen so spät anzusetzen seien, wie es z. B. Kerber tut, der sie erst aus der Zeit Davids stammen lässt, erscheint uns als sehr übertrieben und geschichtlich unnachweisbar. Kerber freilich kann zu keinem anderen Resultat gelangen, denn er setzt auch den Jahvekult in eine verhältnismässig späte Zeit. „In der Richterzeit war Jahve noch nicht Landesgott, sondern nur Stammgott“; so sagt er wörtlich und weiter, dass „zu jener (Sauls und Davids) Zeit der altisraelitische von jeher gepflegte Baalskult noch nicht durch den erst *aufkommenden Jahvekult* verdrängt war“.[2] Gegen solche und andere Behauptungen kann man sich darauf berufen, dass der Jahve-Name auch in den assyr-babylonischen Schriften gut bezeugt ist. Wenn es auch nicht über alle Zweifel erhaben ist, dass in Namen der Hammurabi-Zeit, wie Ja-u-um-ilu, Ja-PI-ilu, Ja-'-PI-ilu der Jahve-Name steckt, so scheint es hingegen unanfechtbar zu sein, das schon in der Tell-Amarna-Zeit Namen vorkommen, die im Assyrischen ebenso geschrieben werden, wie die späteren israelitischen, resp. judäischen Namen: Ahi-ja-a-ma, Ḫa-na-ni-ja-a-ma, Ja-di-iḫ-ja-a-ma, Pa-da-a-ma etc.[3] Es ist auch möglich, dass Abdi-ḫiba von Jerusalem in den Tell-Amarna-Briefen einem עבדיהו entspreche, wie es Jensen und nach ihm Johns (vgl. KAT[3]) vermutet haben. Nach diesen Zeugen ist es auch ganz sicher, dass in dem

---

[1] De Lagarde: Übersicht etc. Abhandlungen d. Ges. d. Wissenschaften in Göttingen. Band 35. S. 48. f.

[2] Kerber G.: Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebr. Eigennamen. Freiburg 1897. 48. f.

[3] Schrader: KAT[3] 465 f. Zu dieser Schreibung des Jahve-Namens vgl. noch Friedrich Delitzsch: Assyr. Grammatik[2] S. 116.: Dâriâmuš — דריוש; Jâmanu — יון; Armada = Ar-u-a-da = ארוד; argâmu — ארגון auch ארגמן etc.

von Sellin in Tell-Ta'anak gefundenen Namen Ahi-ia-a-ma ein אחיהו zu suchen ist.[1] Aber man muss nicht gleich auf einmal zu weit greifen! Man braucht nur auf die Geschichte in Jud. V. hinzuweisen, wo doch Jahve schon der Nationalgott Israels ist. Und noch eins; man kann es in der Geschichte aller Religionen beobachten, dass es im Bereiche der Religion ebenso wie überall im geistigen Leben keine direkten Entwickelungslinien gibt, die immer nur hinauf und vorwärts führen. Nach einem Aufstieg folgt gewöhnlich ein Rückfall: religiöse Begeisterung und Indifferentismus sind hier in stetem Wechsel. Es ist übrigens sehr interessant, dass auch Kerber Mose für „eine nicht historische Figur" hält, trotzdem aber immer so von ihm redet, wie man es von einer geschichtlichen Persönlichkeit gewohnt ist.[2]

Nach alledem scheint uns also der allein richtige Standpunkt zu sein, dass die Personennamen Israels bis zur Zeit Moses im grossen und ganzen das gleiche Gepräge hatten, wie z. B. die Südarabischen, die mit אל gebildet wurden. Namen mit Jahve wurden ganz sicher in einem kleineren Kreise auch vor Moses Zeit gebildet, denn der Jahve-Name war nicht seine Erfindung.[3] Durch Mose und nach ihm wurde der Kreis der Geltung dieser Namen immer mehr erweitert. Denn die Religionsgründung Moses kann auch inbezug auf die Namenbildung nicht ohne Nachwirkung geblieben sein. Wenn der Jahve-Name nicht sofort auch auf dem Gebiete der Namen vorherrscht, so wird dadurch nur soviel bewiesen, dass der Jahve-Name das Gebiet der Namenbildung, wie überhaupt das des ganzen religiösen Lebens nicht mit einem Schlage, sondern nur sehr langsam, stufenweise erobert hat! Und das ist nur allzu natürlich und selbstverständlich, besonders wenn wir bedenken, dass die Israeliten bald nach jener Zeit mit der babylonisch gefärbten kanaanisch-phönizischen Kultur in nähere Berührung traten, was einen gewissen Religionssynkretismus, also, vom religiösen Standpunkt aus, einen Rückfall zum Erfolg oder richtiger zum Resultat hatte.

---

1 Vgl. Denkschriften etc. 1904. S. 108., 115. Nr. 2.

2 Vgl. Kerber: a. a. O. S. 74. ff.

3 Vgl. aber hiezu auch Hehn a. a. O. 235.

Diese geschichtliche Sachlage findet auch darin ihren Ausdruck, dass man in der Richter-Zeit und auch noch später ganz unbefangen auch Namen mit בעל gebildet hat, was um so eher möglich war, da auch diese Bezeichnung eine appellativische Auffassung des Namens gestattete. Sowie man sich aber des Gegensatzes zwischen Jahve und Baʿal und der Gefahr, die die Benutzung des Baʿal-Namens in sich trug, bewusst wurde, hat man diesen allmählich zurückgedrängt. So beginnt dann in der Königszeit die Vorherrschaft, wenn auch nicht die Alleinherrschaft der mit יהוה gebildeten Namen.

Im folgenden wollen wir nun die mit אל, יהוה oder einem Verwandtschaftsnamen gebildeten hebräischen Namen anführen.

Namen mit אל zusammengesetzt:

חנאל, חנניאל, אלחנן Gott hat begnadigt, mein Begnadiger ist Gott. II. Sam. 21 19. 23 24. I. Chr. 11 26. Nu. 34 23. Jer. 31 38. Sach. 14 10. Vgl. Delitzsch: Proleg. 209. Anm. 3.

עזראל, עזריאל, אלעזר, אליעזר mein Gott ist Hülfe, meine Hülfe ist Gott, Gott hat geholfen oder hilft. Gen. 15 2. Ex. 18 4. Esr. 10 18. I. Chron. 23 17.

אליפלט mein Gott ist Rettung = errettet. II. Sam. 5 16. 23 34. I. Chron. 3 6.

ברכאל Gott hat gesegnet. Job. 32 2. 6.

חנמאל; man hat dafür חנאל lesen wollen, aber nicht einfacher נחמאל. Vgl. den bekannten Namen נחמיה Gott hat getröstet. Jer. 32 7–9. 12.

רפאל, ירפאל Gott wird heilen, hat geheilt. Jos. 18 27. I. Chron. 26 7. Vgl. palmyrisch: רפבול, רפאבול, *Ρεφαήλος* bei Nöldeke: Beträge etc. 100.

פדהאל Gott hat erlöst. Nu. 34 28.

אלדד, אלודד Gott hat geliebt, Gott ist Geliebter, Freund. Nu. 11 26. II. Sam. 5 16.

אלמודד soll sicher als אֶלמודד gelesen werden = Gott ist Liebender, Geliebter. Gen. 10 26. I. Chron. 1 10. Vgl. zu מודד.

אלנעם Gott ist Lieblichkeit, Huld. I. Chr. 11 46.

ירחמאל Gott liebt, begnadigt oder Gott möge lieben, begnadigen. Jer. 36 26. I. Chr. 2 9. 25. Vgl. auch ירחמאלי I. Sam. 27 10. 30 29. Neh. 6 10.

Namen mit יהוה zusammengesetzt:

יהוחנן Esr. 10 6. 28. Neh. 12 23. Jer. 40 16. Vgl. יוחנן, חנניה, חנני Jer. 28. 36 12. I. Kön. 16 1. 7. Neh. 12.; עזריה; פלטיה Hos. 11. Neh. 10 23. I. Chr. 3 21.; יברכיה Jes. 8 2.; נחמיה Neh. 1. 8 9. Esr. 2 2.; יפדיה I. Chr. 8 25.; פדיה II. Kön. 23 36. Neh. 3 25.; חביה möglich anstatt חבאיה Esr. 2 61. Neh. 7 63. (vgl. Jes. 45 15. zur Bedeutung מסתתר) aber siehe auch unten. דודוהו II. Chron. 20 37. LXX Ἀωδια = דודיה; ידידיה II. Sam. 12 25. Ἀαδουια = דדויה; חביה haben wir schon erwähnt; ist es aber unmöglich, dass hier der Stamm חב zu suchen ist? חסדיהו I. Chr. 30 20. Huld oder Huldbeweis Jahves. Vgl. בן חסד I. Kön. 4 10.

Verwandtschaftsnamen in Namenbildungen:

אליאב Nu. 1 9. 2 6. 7 24. 26 8. 9. I. Sam. 16 6. 17 13. 28. I. Chron. 6 12.; אביאל I. Sam. 9. 14 51. I. Chron. 11 32. אבים I. Kön. 14 31. 15. Nestle wollte diesen Namen אביעם fassen; vgl. dagegen die assyrische Schreibung Abi-ja-a-ma. אבימאל Gen. 10 28. I. Chron. 1 22. Vgl. Abum-ilu. אבימלך Gen. 10 2. 21 22. etc. Jud. 8 31. 9. etc. אבינדב I. Sam. 7. II. Sam. 6 3. I. Sam. 16 8. 31 2. Vgl. Abu-nadib. אבינעם Jud. 4 6. 5 1. 12. אביעזר Jos. 17 2. Jud. 6 34. 8 2. אברם, אברהם Gen. 11 26. f. 12 1. 4. אבישוע Esr. 7 5. I. Chr. 5 3. אבישור I. Chron. 2 28. אבשלום II. Sam. 3 3. 13 4. I. Kön. 15 2. etc. אחאב I. Kön. 16 28. etc. אחב Jer. 29 22. ist vielleicht dasselbe. אביאסף Ex. 6 24. I. Chron. 6 8. 22. 9 19. אביגיל I. Sam. 25 3. I. Sam. 2 2. I. Sam. 15 4. אבידע Gen. 25 4. אבידה, אבידו I. Sam. 8 2. I. Chron. 7 8. Neh. 12 7. I. Kön. 14 1. II. Chron. 13 20. אבי II. Kön. 18 2. II. Chron. 29 1. אהליאב Ex. 31 6. 36 2. 38 23. 35 34. אבידוא Ex. 6 23. 24 1. 9. 28. Lev. 10. Nu. 3 2. 4. I. Chron. 5 29. אביטוב I. Chron. 8 11. אביטל I. Sam. 3 4. יואב I. Sam. 26 6. etc. II. Sam. 2 24. 3 30. etc. אחיאם II. Sam. 22 33. אחינדב I. Kön. 4 14. אחינעם I. Sam. 14 50. II. Sam. 2 2. אחיעזר Nu. 1 12. 2 25. אחירם Nu. 26 38. אחיה I. Sam. 14 3. 18. I. Kön. 4 3. Neh. 10 27. אחי I. Chron. 5 15. 7 34. Gen. 46 21. אחיטוב I. Sam. 4 3. 22 9. 11. 20. Neh. 11 11. I. Chr. 5 33. יואח II. Kön. 18 18. Jes. 36 3. II. Chron. 34 8. אחיו I. Chron. 8 14. 31. 9 37. אחיסמך Ex. 31 6. אחיקם II. Kön. 22 12. Jer. 26 24. אחישחר I. Chron. 7 10. אחירע Nu. 1 15. 2 29. בתיה I. Chron. 4 18.[1] חמואל I. Chron. 4 26.

---

[1] Interessant ist es hier zu erwähnen, dass in Abessinien noch heutzutage folgende Namen vorkommen: Walda Krĕstōs = Sohn

חמושל, חמישל II. Kön. 23 31. 24 18. Jer. 52. אליעם II. Sam. 11 13. 23 34. עמיאל Nu. 13 12. II. Sam. 9 4. 17 27. עמינדב Ex. 6 23. Nu. 1 7. 2 3. Ruth 4 19. I. Chron. 6 7. עמישדי Nu. 1 12. 2 25. 7 66. חנדד Esr. 3 9. 18. 24. Neh. 10 10. רעואל Gen. 36 4. 10. Ex. 2 18. Nu. 10 29. Vgl. רעי I. Kön. 1 8. רעו Gen. 11 18–21.

Von den nicht theophoren Namen sind nur folgende zu erwähnen: ידידה II. Kön. 22. (die Mutter von Josin) = die Geliebte; von demselben Stamm: ידו (וֶדֹ) I. Chron. 27 4. und ידי Esr. 10 43. Ausserdem מידד Num. 11 26. f., das im Sam. Pentateuch מודד geschrieben wird, in der LXX erscheint als *Μωδαδ*; es ist also sicher derselbe Name, wie מַוְדַּד im Arabischen und bedeutet „Liebender, Liebling".

דודו Jud. 10. II. Sam. 23 9. 24. I. Chron. 11 12.; dieser Name kann eine Gottheit bedeutet haben, aber er muss es nicht, denn man kann unter dem „Geliebten" oder „Liebling" sehr wohl ein Kind verstanden haben. Im Assyrischen kommt das Wort „dâdu" vor, was ebensoviel bedeutet und dabei noch soviel, wie „Liebkosung". Zimmern hat zwar vermutet, dass das assyrische „dâdu" nicht einheimisch, sondern aus den westsemitischen Sprachen entlehnt sei,[1] aber er gibt dafür keinen zwingenden Grund an. Im Syrischen heisst ܕܳܕ auch „Geliebter" und „Oheim" und in der arabischen Volkssprache soll داد den Pflegevater bedeuten. Schwerlich wird aber das in den Tell-Amarna-Briefen (No 44., 45., 52.) vorkommende Dûdu, als aegyptischer Name, damit identisch sein.

In דודי II. Chron. 20 37. bedeutet das י vielleicht noch das abgeworfene יהוה, so dass der Name ursprünglich דודיה gelautet haben mag.

Zu dieser Gruppe der Namen gehört auch דוד (in den späteren Schriften דויד).

ירחם I. Sam. 1 1. Neh. 11 12. I. Chron. 6 12. = er wird geliebt.

Kristi; Walda Amlâk = Sohn Gottes; Walda Sellâsē = Sohn der Dreifaltigkeit; Walda Marjam = Sohn der Marie; Walatta Madhen = Tochter des Erlösers; Walatta Dĕngĕl = Tochter der Jungfrau. Durch solche Namen wird die Zugehörigkeit eines Menschen zu der Gottheit ausgedrückt. Vgl. Nöldeke: Beiträge 103. f.

[1] KAT[3] 433. Anm. 3.

לאדחטה Hos. 1 6. 8. = „die nicht Geliebte“, „die nicht Begnadigte“.

רחום Esr. 4 8. 23. Neh. 3 17.; רחם I. Chron. 2 44.

רציא I. Chron. 7 39. wohlgefällig vgl. Esr. 2 48. Neh. 7 50. Von demselben Stamm wird gebildet תרצה Num. 36 11. als Frauenname; Jos. 12 24. Name der israel. Residenzstadt.

Vom Stamme חבב - ר׳בב = Geliebter, Liebling; so heisst der Bruder von der Gattin Moses Jud. 4 11. Nu. 10 29. Vgl. חביב S. 50.; vgl. auch חבה I. Chron. 7 34.

Von חנן בן חנן I. Chron. 4 20. – der Gnädige, Barmherzige; חנה I. Sam. 1 2. die Barmherzige, Gnädige, Milde; חנון (auch als Name eines ammon Königs) II. Sam. 10 1 4. I. Chron. 19 2–4. 6. Neh. 3 10. 30.; חנני wahrscheinlich verkürzt aus חנניה I. Kön. 16 1. Neh. 1 2.

נעם I. Chron. 1 15. = Lieblichkeit, Huld, Armut; נעמי Ruth 1 2. etc.; נעמה Gen. 4 22. I. Kön. 14 21. 31. Jos. 15 41.; נעמן Gen. 46 2. Nu. 26 4. II. Kön. 5 2. etc. Hier mag erwähnt werden, dass Kerber in נעמן und נעמה zu dem babylonischen Mythos von Tammuz und Ištar und dem griechischen von Adonis und Aphrodite „eine willkommene Illustration zu finden glaubt. Aber weder der eine, noch der andere Name braucht unbedingt Gottesname zu sein; man hat doch auch bei den Israeliten Namen gebildet, die einfach aus einem einzelnen Worte bestanden und etwas schönes, anmutiges bezeichnet haben. So z. B. עדה Gen. 4 19. 36 2. = Schmuck, Zierde; oder: ידבש = Süsser, Angenehmer I. Chron. 4 3. Endlich ist noch zu erwähnen: יושב חסד = die Liebe kehrt zurück, I. Chron. 3 20.

Es gibt unter den hier angeführten Namen ganz sicher Hypokoristika, zu denen also ein Gottesname אל oder יה ergänzen ist, aber alle Namen von kürzerer Form als Hypokoristika anzusehen halten wir für unstatthaft. Dafür sind Belege nicht nur im Hebräischen, sondern auch im Assyrisch-Babylonischen in grosser Zahl vorhanden. Vgl. S.

„In der alten Zeit legte man der Gottheit hauptsächlich physische Eigenschaften bei“ – pflegt man gewöhnlich zu sagen, und doch kommt eben dieser Unterschied in der Namenbildung nicht zum Ausdruck. Wenn wir daraufhin z. B. die hebräischen Namen prüfen, so sehen wir, dass zwar die meisten von den mit אל zusammengesetzten Namen

schon in den ältesten oder wenigstens vorprophetischen Schriften vorkommen, auf der andern Seite aber auch wieder Namen zu finden sind, die nur in der späteren Literatur erscheinen. Kann man nun auch behaupten, dass die Eigenschaft, die sich in den letztgenannten Namen ausdrückt, der Gottheit zuerst und allein in so später Zeit beigelegt wird? Keineswegs! Denn jener Umstand beweist noch nicht, dass diese Namen in früheren Zeiten nicht gebraucht oder überhaupt nicht bekannt waren. Letzteres könnte schliesslich nur ein blosser Zufall sein. Denn wenn in der assyr-babylonischen Literatur Namen, wie Iddina-Marduk = Marduk hat gegeben; Bel-ikîša = Bel hat geschenkt etc., schon sehr früh vorkommen, so dürfen wir nicht annehmen, dass der entsprechende hebräische Name זבדיאל erst später gebildet worden ist, und dies um so weniger, da ein יהוזבד schon II. Kön. 12$_{22}$. vorkommt. Ausserdem erscheinen auch in jenen ältesten Namen schon all diejenigen Verba, die auf die Liebe oder ihre Erscheinungsformen bezugnehmen: Gott ist Hilfe, Fels, wohin man sich retten kann; er beschützt seinen Verehrer und verbirgt ihn, wenn er in Gefahr kommt; er ist barmherzig und gnädig; heilt die Verwundeten, sammelt, die zerstreut sind oder die sich verirrten; er führt ihre Sache; er ist ein guter Freund und zugleich ein mächtiger Patron; er segnet und liebt . . .

Wir haben gesehen, dass all diese Eigenschaften schon den Göttern in Babylonien zugeschrieben wurden und wenn man oberflächlich auf die Namen allein sein Augenmerk richtet, so könnte man vorläufig höchstens das sagen, dass diese Eigenschaften *dem einen Gotte* Israels zugeschrieben werden. Darüber aber werden wir unten noch zu sprechen haben.

Also „eine *fortschreitende Vertiefung* der ethischen und religiösen Vorstellungen lässt sich jedenfalls an ihnen nicht nachweisen", obgleich — das müssen wir hinzufügen — die Gottheit ganz sicher nicht immer gleich aufgefasst wurde. Hier könnten wir nun das wiederholen, was über die babylonischen Namen oben gesagt wurde (S. 11. f.); es ist selbstverständlich, dass in den Namen nur die besten und schönsten Eigenschaften der Gottheit vorkommen, denn welcher Vater hätte es gewagt, seinem Kinde zugleich mit dem Namen

ein böses Omen für das Leben mitzugeben, durch das die bösen Geister oder der Zorn Gottes heraufbeschworen werden konnte. Man suchte vielmehr die Gottheit, den mächtigen Herrscher wie mit den Gaben und Geschenken, so auch mit den Worten zu beschwichtigen.

Wenden wir uns nun zu den Namen, die mit יהוה gebildet sind, so lässt sich auch bei ihnen kein auffallender Fortschritt oder irgendwelche Entwickelung, kein Unterschied den anderen Namen gegenüber beobachten. Die These, dass die ethischen Eigenschaften erst in der späteren Zeit vorkommen, lässt sich auch bei diesen Namen nicht beweisen. Diese äusserst merkwürdige Tatsache betonen wir deshalb, weil dadurch wiederum bewiesen wird, dass den Personennamen relativ wenig zu entnehmen ist, was sich als sicheres Resultat in der Rekonstruktion auch der Religion Israels verwenden liesse. Überall zerfliesst hier die Grenze, denn zu jeder Zeit wurden der Gottheit alle guten Eigenschaften zugeschrieben. Aber die Gottheit beweist die ihrem Namen entsprechende Güte und Liebe nicht nur ihrem Volke, sondern auch dem Einzelnen. Das ist immerhin eine sehr wichtige Tatsache, die hier Erwähnung und Betonung verdient. Wenn es heutzutage als ein unumstössliches Dogma gilt, dass der Individualismus in der Religion Israels erst mit Jeremia und Hesekiel erscheint, hingegen in älterer Zeit das Subjekt der Religion *nur das Volk* war, so möchten wir hingegen uns eben auf die Tatsachen berufen, die uns die Personennamen liefern. Nach ihnen ist die Religion nicht, oder wenigstens nicht nur die Angelegenheit des Volkes, sondern auch und vielmehr die des Individuums. Es ist in ihnen sehr oft von einem „Ich" die Rede, das ganz sicher nicht als die Personifizierung des Volkes gefasst werden kann. Es sei in diesem Zusammenhange auch darauf hingewiesen, dass in sehr vielen Namen das יְ־ unbedingt als Pronominalsuffix zu fassen ist. Das ist doch so natürlich: *jede Religion muss zuerst die Religion eines einzelnen Individuums gewesen sein, dessen religiösen Besitz dann aber ein Zweiter, ein Dritter etc. übernahm und erlernte.* Erst auf einer höheren Entwickelungsstufe, als aus den Einzelnen ein Stamm, ein Volk, eine Nation geworden war, konnte die Gemeinschaft das Subjekt der Religion werden.

Was also die Seele *des Individuums* bewegte und erfüllte: Bitte, Dank oder Hoffnung, das alles findet seinen Ausdruck schon in den Personennamen.

Was wird aber mit diesen Namen vorausgesetzt, das schon als Beweis der Güte und Liebe Gottes aufgefasst werden könnte? Wir gehen nicht fehl, wenn wir behaupten, dass es Begebenheiten des täglichen Lebens, sowohl des Einzelnen, als der Familie, vor allem aber die Kinder waren. Es klingt durch das ganze Alte Testament hindurch, dass die Vermehrung der Familie als eine besondere Gnadentat Gottes, das Kind als seine Gabe und als ein Beweis seiner Liebe empfunden und auch bezeichnet wurde. Vgl. Gen. 30$_{22}$. I. Sam. 1$_{19}$. Gen. 33$_{5}$. 48$_{9}$. Ps. 127$_{3}$. 128$_{3-6}$. etc. Die Bitte, und wenn sie erhört wurde, der Dank für die Kinder muss also auch in den Namen wiederhallen, so werden die Verba שמע, נתן, חנן, זבד, זכר ganz gewiss, wenn auch nicht ausschliesslich auf das Kind Bezug nehmen. Die Namen also werden die beliebtesten gewesen sein, die mit dem Familienleben zusammenhängen. Das wird schon dadurch bewiesen, dass die erwähnten Verba das am meisten vorkommende Zusammensetzungselement bilden. Näheres darüber siehe bei Nestle: a. a. O. 169. Nach und neben dem Familienleben wird aber auch das nationale und politische Leben die Namengebung beeinflusst haben.

Unter diesen Umständen sind wir also nicht genötigt den Inhalt der Sätze und Ausdrücke, die wir in den Personennamen vorfinden, durch trockene Etymologie zu bestimmen. Wir dürfen und müssen auch das Leben der Familie und der Nation bei der Erklärung zu Rate ziehen. Ausserdem haben wir im Gebiete des AT wenigstens einige authentische Erklärungen der Namen und Namengebung und -Bildung, wenn auch nicht aus der frühesten, so doch wenigstens aus der prophetischen Zeit. In Hos. 1—3. will Hosea so nebenbei auch die Entstehung und Bedeutung der Namen לא עמי, לא רחמה und רחמה und עמי erklären; Jes. 7$_{14}$. ist für den Namen עמנואל, Jes. 8$_{1.\,18.}$ 7$_{3}$. für חש בז und שאר ישוב und מהר שלל Jes. 9$_{5}$. für die Namengebung überhaupt sehr wichtig. Aber nicht nur das. Nestle wird darin wohl Recht haben, dass man die Namen: אוריה, שמריה, יברכיה, חנניה vielleicht durch die Herbeiziehung des aaronitischen

Segens erklären darf; dass שמעיה, זכריה, vielleicht auch יפתח (anstatt יפתחאל) durch Gen. 30 22. I. Sam. 1 19. etc. erklärt werden können; der Name אליעזר wird Ex. 18 9. erklärt, und Ex. 14 30. wird die Veränderung des Namens von Josua begründet etc. So wird an allen diesen Stellen wenigstens das eine bewiesen, dass man sich zu jener Zeit dessen wohl bewusst war, dass die Namen von grosser Bedeutung sind.

Es erhebt sich hier aber auch die Frage, was die Verwandtschaftsnamen in den hebräischen Personennamen zu bedeuten haben, und welcher religiös-ethische Wert diesen Namen zuzuschreiben ist. Sehr auffallend und anderen Religionen gegenüber charakteristisch ist die Tatsache, dass אם in Personennamen nicht vorkommt, und dass wir von verhältnismässig wenig Namen wissen, die nur als Frauennamen bekannt sind. Das erste hängt offenbar mit der Eigenart der israelitischen Religion zusammen, die eine weibliche Gottheit neben Jahve nicht duldete, sodass aus dem Wesen der Gottheit das sexuelle Prinzip kurzweg ausgeschieden wurde; das andere hingegen beweist die untergeordnete Stellung des Weibes innerhalb der israelitischen Religion. Ebenso wenig kommt בן als Zusammensetzungselement vor. Wenn in der babylonischen Religion und auch in der phönizischen wenigstens der König, aber auch die Menschen überhaupt Söhne der Gottheit genannt wurden, so ist das bei den Israeliten nicht der Fall. Auch der König wird nur „Gesalbter" oder „Auserwählter Gottes" genannt und nur sehr selten, nur ausnahmsweise auch „Sohn Gottes". Aber so verherrlicht und vergöttlicht, wie dort, wird er hier nicht. [1]

Wir wollen zunächst die erste der oben aufgeworfenen Fragen beantworten. Es handelt sich hier eigentlich um

---

[1] Jer. 2 27. die Götzendiener sagen zu einem Götzenbilde: „mein Vater bist du", zu einem Steine: „du hast mich geboren". Num. 21 29. die Moabiter werden „Söhne und Töchter des Kemos", Mal. 2. 11. ein heidnisches Weib wird Tochter eines fremden Gottes genannt „Vergil und Silius Italicus berichten uns, dass das Königsgeschlecht von Tyrus und die vornehmsten Häuser in Karthago den Anspruch erhoben, Sprossen des Baal von Tyrus zu sein". Aen. I. 729. Sil. Ital. Punien I. 87. Siehe bei Rob. Smith: Rel. Sem. 31.

drei Möglichkeiten. Erstens kann sich die Verwandtschaftsbezeichnung auf den irdischen, natürlichen Vater, Bruder etc. beziehen; zweitens kann unter dem Verwandten die Gottheit selbst verstanden werden; eine dritte Möglichkeit ist schliesslich die *bildliche* Fassung der betreffenden Ausdrücke. Wir wollen mit der letzten Möglichkeit anfangen; denn das ist ohne weiteres verständlich, dass der Vatername nicht in allen Fällen bildlich gefasst werden darf. אביטל, אביגיל, אחיישחר etc. geben einen vortrefflichen Sinn, wenn sie übertragen aufgefasst werden, aber dieselbe Fassung wird bei אבידע, אבינתן etc. schwerlich möglich sein. Diese Erklärung kann man also kurzweg ausschalten, da sich ihre Gültigkeit nur auf ganz wenige, spezielle Fälle beschränkt. Ein wenig schwieriger ist dagegen die Frage bei den zwei anderen Erklärungsversuchen. Wir sind aber fest davon überzeugt, dass weder die eine, noch die andere Möglichkeit als ein allgemeingültiges Gesetz betrachtet werden darf. Ein warnendes Beispiel gegen solche Verallgemeinerungen kann das Verfahren Kerbers bieten, der das Element עם, אח, אב überall als Clangottheit fasste; in diesem Falle müssten dann doch חיל, שחר, דן, שור, נר etc. als selbständige Gottheiten erscheinen, was bei ihm auch der Fall ist. Aber das ist unhaltbar; denn wenn auch das andere Element des Personennamens als selbständiger Name vorkommt, so wird dadurch noch nicht bewiesen, dass darunter eine selbständige Gottheit zu verstehen ist. So bleibt diese Vermutung wirklich eine „unbewiesene Hypothese", wie er es selbst zugibt.[1] Eine mildere Fassung dieser Hypothese wird von Ulmer vertreten. Er is nämlich der Ansicht, dass אב als Eigennamenelement einfach den Namen אל oder יה ersetzt oder vertritt, wie er es ausdrücklich sagt: „wir haben also auch in dem für uns hier in Frage kommenden אב hebräischer Namen... nichts anderes zu erblicken, als einen Ersatz für אל resp. יה"[2] In dieser Behauptung steckt ein wahres Moment; aber man kann auch gegen sie geltend machen, dass אב nur dann an Stelle des Gottesnamens treten konnte, wenn die Gottheit wirklich mit אב bezeichnet wurde,

[1] S. a. a. O. S. 60.

[2] Ulmer F.: Die semitischen Eigennamen im AT auf ihre Entstehung und Elemente hin untersucht. Leipzig, 1902. S. 2.

sonst wäre dieser Wechsel der Ausdrücke ganz unverständlich. Dass übrigens auch Ulmer einmal von seiner Vermutung im Stiche gelassen wird, das wird durch den sonst sehr verdienstvollen und scharfsinnigen Erklärungsversuch des Namens אחאב bewiesen. Wenn er diesen Namen so erklärt, dass der Sohn in älterer Zeit sehr oft die Frau seines Vaters heiratete und dadurch zum Bruder seines Vaters wurde (!),[1] so wird er seinem oben angeführten Standpunkt untreu; denn nach seinem Grundsatz hätte er auch diesen Namen einfach als aus אחיאב oder richtiger אחיאל entstanden sein lassen müssen.

Wenn dem so ist, so bleibt nur noch die erste Möglichkeit. Ist sie richtig ihrem ganzen Umfange nach haltbar oder nicht? Nach den obigen Ausführungen kann man schon darauf schliessen, dass wir auch diese Vermutung nicht für eine unbedingt bindende halten werden. So viel ist nämlich sicher, dass der Name meistens inbezug auf die Geburt des Kindes und auf seine Bedeutung im Familienleben gewählt wurde, so dass in vielen Namen die Vater-, Bruderbezeichnung nur den wirklichen Vater resp. Bruder bezeichnen kann; aber es kann auch nicht geleugnet werden, dass in vielen Namen diese Bezeichnung nur mit Bezug auf die Gottheit zulässig und verständlich ist. In jenem Sinne möchten wir auch den Namen אחאב erklären, der „Bruder des Vaters" oder einfach „Onkel". Der Name würde also in diesem Sinne *die Ähnlichkeit des Kindes zu seinem Onkel oder eine andere Beziehung zu ihm aussprechen;* man hat es am Kinde bemerkt und einfach ausgerufen אחאב — Onkel (ist er). Solche und ähnliche Namengebungen mögen sehr oft stattgefunden haben.[2]

Es wird nach alledem also auch hier, wie so oft, ein Kompromiss zwischen den verschiedenen Möglichkeiten zu schliessen sein. In der Urzeit mag diese Bezeichnung beide Bedeutungen gehabt, also den Vater und auch die Gottheit bedeutet haben. Es wurde aber bald Sitte, Namen durch Zusammensetzungen beider zu bilden, wobei man

---

[1] Ulmer: a. a. O. 14. ff.

[2] Vgl. dazu die arabische Sitte, dass der Sohn mit dem Namen seines Grossvaters genannt wird. Bei den Arabern spielt übrigens auch der väterliche Onkel eine sehr grosse Rolle.

einfach die alten Formen nachgeahmt hat, ohne an ihre eigentliche Bedeutung zu denken. Es kann aber als sicher gelten, dass in der späteren Zeit in den Namen אביה, אחיה Jahve nicht eine Clangottheit bezeichnet hat. Ob יה den Jahvenamen bedeutete schon bei der Bildung dieser Namen oder erst später so gedeutet wurde, das ist eine andere Frage. Möglich ist es; soviel ist aber sicher, dass dieses „יה" noch immer etwas sehr Fragliches ist.

Und alles das ist doch selbstverständlich. Mit dem Fortschreiten der allgemeinen Kultur mussten sich Veränderungen auch im Bereiche des religiösen und sittlichen Lebens vollziehen; so mussten auch die Namen durch einen anderen Inhalt — wie wir es noch später näher ausführen werden — gefüllt werden.

Wenn wir also jetzt auf die Frage, was für ein ethischer und religiöser Wert den Verwandtschaftsnamen zuzuschreiben sei, antworten wollen, so kann diese Antwort nicht einheitlich sein. Man hat nämlich den gleich lautenden Namen zu verschiedenen Zeiten ganz sicher auch verschiedene Bedeutungen gegeben. Der Inhalt dieser Ausdrücke wird darum am besten dem Familienleben jeder Zeit entnommen. Zu Zeiten, wo der Vater nur als der mächtige Vorsteher seiner Familie galt, konnte auch אביאל nicht viel mehr bedeutet haben, wenigstens im Allgemeinen nicht. Als sich aber die Verhältnisse auch inbetreff des Familienlebens gemildert hatten, da kam diese „Milderung" auch in der Deutung der Verwandtschaftsnamen zum Ausdruck. Die Keime der Treue und Liebe haben ihre ersten Blüten im Familienleben getrieben; die Treue und Liebe, die dort herrschte, wurde dann auch auf die Gottheit übertragen. Wir sind deshalb davon fest überzeugt, dass aus den Namen יואב oder אביה in den alten Zeiten auch die frommen Gemüter nicht so viel herausgelesen haben, wie etwa der Zeitgenosse des Verfassers von Prov. 3 12.:

כי את אשר יאהב יהוה יוכיח כאב את בן ירצה.

Fassen wir nun zusammen, was wir den Personennamen Israels mit Bezug auf unser Problem entnehmen können, so müssen wir ganz unumwunden zugeben, dass es im grossen und ganzen sehr wenig positives ist. Es ist wirklich eine „nicht zu leugnende Tatsache", dass die Ent-

wickelung der israelitischen Religion in den Eigennamen nicht so deutlich ausgeprägt ist, wie man es erwarten würde. Fast alle die Eigenschaften, die in den Namen mit אל vorkommen, kehren regelmässig in denjenigen, die mit יהוה zusammengesetzt sind, wieder. Ja „wüssten wir doch, dass dieselben, oder wenigstens ein Teil derselben früher gar nicht gebräuchlich oder nicht so gewöhnlich gewesen, dann wären sie für uns (wirklich) ein unschätzbares Zeugnis über die Geschichte jener Zeit, wir müssten daraus schliessen, dass nicht erst eine spätere, verherrlichende Geschichtsschreibung jene Zeit in religiösem Lichte... betrachtet hat, sondern dass in der Tat in jener Zeit eine das ganze Volk aufs tiefste ergreifende religiöse Bewegung stattgefunden haben muss."[1] Da wir aber das nicht wissen, so *scheint* es, als ob die Religion Israels immer dieselbe geblieben wäre, wie zur Zeit Moses, was freilich keineswegs der Fall ist. Wenn aber die Namen und die Entwickelung der Religion miteinander nicht korrespondieren, so muss angenommen werden, dass diese Namen mit der Zeit einen anderen Sinn gewannen, und wenn es dazu kam, auch anders erklärt wurden, als zur Zeit ihrer Entstehung. Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen. Da den verschiedenen Gottheiten aller semitischen Völker fast dieselbe Eigenschaften beigelegt werden, wie dem Gotte Israels, so erhebt sich auch hier noch von selbst die Frage, die oben schon berührt wurde: hat die israelitische Religion zu jener Zeit schon vor den andern etwas voraus gehabt? Etwa nur das, dass in Israel *Jahve allein verehrt wurde,* während in Babylon *eine ganze Anzahl von Göttern?* Wenn nur dieses der Vorzug der israelitischen Religion vor den anderen gewesen wäre, dann wäre das ohne grosse Bedeutung, denn zu gewissen Zeiten verehrte man in Israel ausser Jahve auch fremde Götter, dann aber lässt sich auch innerhalb der assyr-babylonischen Religion eine Strömung, wenigstens theoretisch, zu einem Monotheismus wahrnehmen.[2] Darum sagen wir, dass es auch auf etwas anderes, vor allem auf die Accentuation der Eigenschaften ankommt! Nicht nur

[1] Nestle: a. a. O. S. 160. f.

[2] Zu dieser monotheistischen Strömung vgl. auch Hehn: a. a. O. 16. ff. und A. Jeremias: Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Leipzig 1904.

das, was in den Eigennamen direkt gesagt wird, findet sich in den anderen semitischen Religionen, sondern noch *viel mehr*.[1] Deshalb müssen wir uns davor hüten, den Unterschied zwischen der Religion Israels und der der Babylonier, Altaraber, Aramäer, Phönizier etc. — uns auf die Eigennamen berufend — kurzweg zu verwischen. Die Religion Israels hat *nicht alle Charakterzüge,* die die andern genannten semitischen Religionen haben, darum hat auch der Gott Israels nicht alle Eigenschaften, die z. B. ein Marduk, Aššur, Ba'al, Ešmun etc. hat. *Dieses Minus* muss hier auch als ein Vorzug, der unten noch näher erörtert werden soll, betrachtet werden. Vor allem ist es aber die nicht oft genug zu betonende historische Tatsache des Auszugs aus Aegypten, die sich in der Erinnerung des Volkes immer aufrecht erhalten hat und auf Jahve zurückgeführt wurde; zweitens aber auch die andere ebenso wichtige historische Tatsache des Prophetentums, richtiger der Wirkung der Propheten, die etwas Spezifisches und Charakteristisches in der Religion Israels ausmacht. Von anderen Ursachen abgesehen, hat es die israelitische Religion in erster Linie diesen beiden Tatsachen zu verdanken, dass sie nicht zu blosser Naturbetrachtung und -Anbetung herabgesunken ist. Die rettende Tat Jahves lebte in der Erinnerung, sein Geist waltete in den Propheten und durch sie in der Seele des Volkes; deshalb hat sie sich weiter entwickeln können.

Dann müssen wir aber auch hier noch die allgemein kulturgeschichtliche Tatsache hervorheben, dass auch die Entwickelung der Religionen nicht durch den Wechsel der Worte, sondern durch Persönlichkeiten bedingt ist, die den alten bekannten Ausdrücken neuen oder wenigstens tieferen Inhalt geben. Die grossen Religionsstifter ringen manchmal mit alten Worten und Redewendungen, so wie die grossen Denker überhaupt.[2] Diese Vertiefung und innere Umwandlung der Ausdrücke lässt sich wie in allen Sprachen, so auch im Hebräischen vielfach nachweisen. Wir möchten hier nur auf die beiden Wurzeln קדש und צדק hinweisen:

[1] Hier muss das ebenso betont werden, wie z. B. bei der Religion Jesu, worauf Wellhausen in seiner „Geschichte des isr. jüd. Volkes" sehr treffend hingewiesen hat.

[2] Vgl. z. B. um nur eins zu erwähnen, die Sprache Kants.

was für eine Verschiebung der Grundbedeutung und Vertiefung des Begriffs hat hier stattgefunden! Das ist aber auch anderswo zu beobachten, denn der geistige Besitz eines Volkes und auch der ganzen Menschheit ist in einer stätiger Wandlung begriffen. In diesem Sinne dürfen wir also mit Fug und Recht sagen, dass nicht die Namen und Worte, diese Hüllen der Begriffe, sondern die in ihnen zum Ausdruck gelangten Ideen eine wirkliche Geschichte haben. Die Worte bleiben vielfach unverändert, ihrer Inhalt aber wechselt mit der Zeit und der Entwickelung.

Die Wortstämme, aus denen die Personennamen gebildet sind, sind gemein-semitisches Gut. Deshalb dürfen wir mit Recht annehmen, dass in den ältesten semitischen Namen, in der Urzeit, kein inhaltlicher Unterschied vorhanden war, mag der Name einen Israeliten, Araber oder Babylonier bezeichnet haben. Aber bald haben die Ausdrücke angefangen sich zu spezialisieren. Die Differenz zwischen den verschiedenen Stämmen, später zwischen den Völkern trat auch auf dem geistigen Gebiete offen zu Tage. Im geistigen Leben eines jeden semitischen Volkes haben sich die gemeinsamen Wortstämme fortgebildet, nicht nur äusserlich, sondern auch oder vielmehr innerlich. Die grosse Masse der Wörter ist geblieben, manche aber sind verschwunden und neue sind an ihre Stelle gekommen. Um hier aus der Fülle des Materials nur eins zu erwähnen, in Israel kam für die Bezeichnung der Liebe das Verbum אהב zur Herrschaft, in der Namenbildung aber wurde es noch nicht verwendet. Ob das ein Zeichen für seinen späteren Ursprung ist oder für *die Nüchternheit* der Israeliten, das wollen wir hier nur erwähnen, aber nicht entscheiden, denn davon muss noch unten die Rede sein. In אלדד kehrt zwar das bekannte ודדאל wieder, דוד wurde vielleicht durch das Appellativum begünstigt, im grossen und ganzen wird aber in der Literatur nur אהב gebraucht, in der Namenbildung רחם wahrscheinlich deshalb geduldet, weil darin nicht mehr die Liebe, die auch im Geistesleben des Orientalen immer einen gewissen sexuellen Zug besass, sondern die Barmherzigkeit und Gnade ihren klassischen Ausdruck fand. *Es ist also auch hier in Israel eine höhere Stellung Gottes wahrzunehmen.* Das ist immerhin auffallend

und charakteristisch und schliesslich auch ein Positives im Negativen.

Weil wir es hier — wie schon oben angedeutet — mit Ideen längst vergangener Zeiten zu tun haben, so ist es sehr schwer, ja ganz unmöglich den Entwickelungsgang der Gottesvorstellung, die Stadien der Veredlung der Gottesidee festzustellen. Die Ausdrücke auch in den Namen sind zwar geblieben, ihre ursprüngliche Bedeutung aber wurde mit der Zeit ganz vergessen, auch die Worte wurden in den schon vorhandenen Namen langsam aber beständig mit neuem und immer vollkommenerem Inhalte gefüllt... Mag das Kind der Ursemiten den Vaternamen auch mit besonderer Innigkeit ausgesprochen haben, wir verstehen doch heute unter dem Vaternamen etwas ganz anderes als der Ursemite, etwas ganz anderes als der alte Israelite oder Babylonier darunter verstanden haben mag. Schon Dtn 65. gebraucht das Verbum אהב nicht im Sinne vom einfachen Bevorzugen oder dergleichen, sondern in einem entschieden tieferen Sinne.

Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch die schon oben angedeutete Tatsache eine grössere Bedeutung gewinnen, dass die Einzigkeit oder Einzigartigkeit der Gottheit durch die Namen der Babylonier, Minäer, Aramäer etc. keineswegs bestätigt wird, in den israelitischen Namen hingegen auch dieser religiöse Gedanke seinen Ausdruck findet. Und die Einzigartigkeit des Gottes Israels zur Zeit der grossen Propheten ist schlechtweg anzuerkennen. In dieser Hinsicht bietet z. B. das Buch Jeremia ein lehrreiches Beispiel: fast alle *Namen sind dort mit* יהוה *gebildet!* Und zu derselben Zeit hat auch das Deuteronomium *die Liebe zu diesem einzigen Gotte gefordert!*

Aus den Personennamen lässt sich ferner noch entnehmen, welche Worte oder Verba bei den Hebräern in den alten Zeiten im Gebrauch waren. Hier müssen wir auch konstatieren, dass solche Personennamen, in welchen ein Verb vorkommt, das die Liebe Gottes wörtlich bezeichnet, im Hebräischen selbst in älterer Zeit ziemlich selten sind, in späterer Zeit überhaupt nicht vorkommen, obgleich diese bei den anderen Völkern, insbesondere bei den Babyloniern in grosser Zahl zu finden sind. Welches ist der Grund dafür? Wir werden nicht irregehen, wenn wir behaupten, dass es

mit dem Grundcharakter des israelitischen Volkes überhaupt, speziell mit der Eigenart der israelitischen Religion zusammenhängt. Wenn wir bei den Babyloniern feststellen konnten, dass sie, wie über das Alltagsleben, so auch über die Gottheiten und ihre Eigenschaften in einer sehr überschwenglichen Weise zu reden pflegten, so können wir hier das gerade Gegenteil beobachten. Nichts von Schmeichelei, von schönen höflichen Worten in den Namen, wie auch im Alltagsleben! Dieser spezifisch orientalische Zug tritt hier fast ganz zurück, darum scheint auch in den Namen eine gewisse Nüchternheit und Objektivität zu herrschen. Schlicht und einfach, ohne Übertreibung beschreiben auch sie die blosse Tatsache, wie etwa der Verfasser von II. Sam. 9—20. die Geschichte Davids. Man darf also vermuten, dass *die Israeliten sich scheuten und fürchteten das Verb* אהב *oder überhaupt ein synonymes Wort auf Jahve anzuwenden und von ihm zu gebrauchen.* Oder aber — was ja nicht ausgeschlossen sein könnte — *haben sie ihm diese Gesinnung überhaupt nicht zugeschrieben?*

Wir müssen beides aus richtigen Gründen für richtig halten. Im bewussten Gegensatz zu dem kanaanitischen Wesen der Religion legten die Israeliten ihrem Gott die Liebe nicht bei. Die Liebe der kanaanitischen Götter, insbesondere die der Aštarte, war zugleich eine erotische Liebe; und umgekehrt, die Liebe ihrer Verehrer hat sich in sexueller Liebe und Unkeuschheiten kundgetan. Dieser Zug tritt auch in dem Namen בעל = Eheherr, offen zu Tage. Deshalb will Hosea nichts davon wissen. Jahve ist kein Geschlechtswesen. Deshalb wird der Götzendienst oder richtiger der Dienst anderer Götter von den Propheten als *ein buhlerisches Entbrennen geschildert,* und Hurerei igenannt. זנה — huren — einem anderen Gott dienen — ihn (sinnlich) lieben. Das war die Meinung der Propheten, so vor allem des Hosea und *diese* Grundanschauung lässt sich schon in den Namen nachweisen. Der Gott Israels war in alter Zeit also nicht ein weicher, sondern vielmehr ein sehr strenger, eifersüchtiger Herrscher, dem der Zug der Liebe vollständig fehlte, zwar nicht durchaus überall, aber doch wenigstens in den Kreisen, wo die alten, echten Traditionen und Anschauungen fortlebten. Wir lesen in den babylonischen Denkmälern,

dass die Könige Lieblinge der Gottheit sind, nicht aber, dass sie wegen Ungerechtigkeiten gestraft werden. Das Verhältnis des israelitischen Königs ist nicht so freundschaftlich und sicher: Jahve rächt die Verletzung seiner Gebote furchtbar. Die Furcht im ursprünglichen Sinne wird also vornehmlich betont. Dazu kommt noch ein zweites: Das Volk hatte auch oft die Schläge und Heimsuchungen Jahves dulden müssen! So hat wohl in Israel in mancher Hinsicht eine düstere Stimmung geherrscht, viel mehr, als in den anderen Ländern. Wie tief das alles im Wesen der Religion lag, wird auch dadurch bezeugt, dass die Propheten — hier auch vornehmlich Hosea — das liebende Wesen ihres Gottes zu betonen versuchen. In gewissem Grade ist es ihnen auf gewisse Zeit hin gelungen; aber später wurde dieser Zug Gottes wieder vergessen, bis dann *Einer gekommen ist, der in seinem Wesen bezeugte, dass Gott die Liebe ist.*

Das oben Gesagte ist zugleich ein Beweis dafür, dass *der Inhalt der hebräischen Namen dem wirklichen Leben viel näher steht,* ihm besser entspricht, als der Inhalt der babylonischen Namen dem dortigen Leben. Unter diesen Umständen dürfen wir ihnen darum auch mehr Vertrauen schenken.

Verba, die in den Personennamen die von Seiten der Gottheit erfahrene Hülfe, Güte, den erlebten Beistand, Rettung etc. bezeichnen, sind: פדה, פלט, עזר, סמך, מלט, ישע; חנן, חסד, ברך, נחם, רצה; חבא, צפן, שמר; קבץ, אסף, יסף, רפא; ידע (im Sinne Am. 3 2.); נתן, נדב, זבד; קום und כון in hif. Es ist also eine sehr grosse Zahl, die Verba aber, welche wörtlich auf die eigentliche liebevolle Gesinnung Bezug nehmen, sind nur רחם, חבב, ודד, דוד, und auch die mit ihnen gebildeten Namen sind nur ganz vereinzelt. Das bekannte Verb אהב vermissen wir, wie schon gesagt, in den Namenbildungen vollständig, ebenso חפץ, das bei den Phöniziern in Brauch gewesen zu sein scheint, wie es z. B. das Wort חפצבעל beweist. Im AT kommt es zwar in חפציבה vor, aber der Ausdruck scheint sich auf die irdischen Eltern zu beziehen. דבק kommt auch nicht vor; es ist auch fraglich, ob in חביה Esr. 2 61. Neh. 7 63. nicht חבב zu suchen ist. Dieser Sprachgebrauch ist eine umsomehr auffallende und merkwürdige Tatsache, als be-

sonders in den assyrischen und babylonischen Namen auch die anderen Verba häufig vorkommen, so z. B. magâru, rêmu, šadâdu, madâdu etc. Aber durch diese Wahrnehmung wird unsere obige Vermutung wiederum nur gestützt und gerechtfertigt.

Es ist also ganz sicher, dass die Personennamen, in denen als Zusammensetzungselement דוד ,דד ודד vorkommt, sehr alte Namen sein müssen. Zu der Zeit, wo mit diesen Verben noch Namen gebildet wurden, konnten sie noch nicht ausser Gebrauch gestanden haben, wie es mit den erwähnten Wurzeln in späterer Zeit der Fall war. Dasselbe wird wohl auch von זבד ,חבב gelten, das im Syrischen noch erhalten ist. Nicht ganz so, aber sehr ähnlich ist es mit רחם. Dass dieses Verbum ursprünglich ebenso Liebe, wie Gnade und Erbarmen bezeichnete, kann uns nicht zweifelhaft sein. Als Beweis dafür kann die Tatsache angeführt werden, dass das Verb im späteren Hebräischen ausschliesslich *erbarmen, gnädig sein,* im Syrisch-Aramäischen dagegen *lieben* bedeutet, ja sogar das einzige Verbum mit dieser Bedeutung ist. Im Arabischen kommt dieselbe Wurzel in zwei Formen vor,[1] als رَخِمَ = zart sein, zärtlich lieben; und رَحِمَ barmherzig sein. Im assyr-babylonischen scheinen auch beide Bedeutungen neben einander existiert zu haben. Es ist merkwürdig, dass diese Spezialisieruug der Bedeutung weder im Arabischen, wo doch auch andere Verba, wie هَوِىَ ,حبّ ,ودّ im Gebrauch sind, noch im Babylonischen stattgefunden hat, sondern nur im Hebräischen.

Wie im Hebräischen das אהב entstanden und im Sprachgebrauche zur Alleinherrschaft gelangt ist, darüber lässt sich nichts Bestimmtes und Sicheres sagen. Auch der Gang der Entwickelung des Verbums lässt sich nicht mehr feststellen. So viel scheint uns jedoch sicher zu sein, dass es *ursprünglich* mit der Geschlechtsliebe oder erotischen Liebe nichts zu tun hatte. Ebenso wenig hat אהב die Bedeutung von „begehren, verlangen" gehabt, dafür wird חמד und אוה gebraucht. Das Verbum gewinnt bei den Propheten eine

[1] Vgl. das Zitat von Nöldeke S. 7.

speziellere Bedeutung, indem sie es nach kanaanitischer Redeweise auf das Verhältnis der Israeliten zu den Baʿalen und Götzen oder zu ihren, von den Propheten missbilligten, verbündeten Assur, Babel, Aegypten anwenden. In diesem Sinne scheint Hosea das Verb zuerst gebraucht zu haben. Vgl. Hos. 2 7. 9. 12. 14. f. 8 9. Jer. 22 20. 22. 30 14. Hos. 16 33. 36. f. 23 5. 9. 22. Ausnahmsweise wird es dagegen auch von der sinnlichen Liebe gebraucht II. Sam. 13. etc. Es ist sehr schwer, die ursprüngliche Bedeutung des Verbums auch nur annähernd zu bestimmen, dennoch hilft Dtn. 4 15–17, Mal. 1 2. uns die Grundbedeutung zu erraten. „Vorsetzen, bevorzugen" mag nach diesen Stellen seine frühere, alte — wenn auch nicht die erste — Bedeutung gewesen sein. Und was seinen Ursprung betrifft, so ist es aller Wahrscheinlichkeit nach mit חב - حبّ zusammenzubringen, von dem es eine Neubildung ist. Das א als Bildungselement lässt sich auch bei anderen Verben nachweisen, so ist z. B. aus בד das Verbum אבד entstanden. Bei חבא ist das ursprüngliche ח noch geblieben, während es bei אהב einer weicheren Aussprache weichen musste. Durch den Vergleich mit חבא kommen wir dem Ziel der Grundbedeutung vielleicht noch einen Schritt näher. Der Wurzel חב mag — wie König vermutet — ursprünglich etwa die Bedeutung des schützenden Verbergens beigelegt worden sein. So kommt z. B. חבי Hi 31 33. vor, wo es „Busen", aber auch „Liebe" bedeuten kann; die letzte Bedeutung gewann das Wort nicht vom ersten, „als Hauptsitz der Liebe", sondern als Ort des Verbergens. So konnte auch חביון Hab. 3 4. durch den Targum בעתפי übersetzt werden (vgl. König: HWB. zu diesem Wort), durch die LXX aber *ἀγάπησις*, was durch die Wurzel חב wohl berechtigt ist. — Schwally will aber das Verbum mit هبّ „wehen" zusammenstellen, weil nach ihm eine nahe Analogie in dem Verhältnis von هَوِىَ „lieben" zu هواء „Luft" liegt.[1] Die obige Vermutung aber wird durch den Sprachgebrauch des Hebräischen und durch LXX gestützt, sie hat also mehr für sich, als die von Schwally vorgeschlagene Hypothese.

[1] Schwally: Lexikalische Studien. ZDMG. 1899. (B. 53.) S. 198.

אהב wird gewöhnlich mit dem Accusativ konstruiert, in der späteren Zeit aber auch mit ל, weil diese Partikel nach aramäischem Beispiel auch als „Nota Accusativi“ angewendet wurde z. B. Lev. 19 18. 24. 34. Im letzten Beispiel steht sogar einfach לו, das sich jedenfalls auf רע bezieht. Andere Beispiele sind II. Chr. 19 2., I. Kön. 5 15., wo aber auch eine andere Auffassung statthaft ist. Die Stelle lautet nämlich: אהב היה חרם לדוד, so kann das לדוד nicht nur als Accusativ von אהב abhängig gemacht werden, sondern auch als eine Art des Dativus ethicus gefasst werden: „Hiram war ein Freund zu David“.

Das Verbum wird vorwiegend auf ein persönliches Verhältnis zu einem andern *zwischen Personen* angewendet; jedoch nicht ausschliesslich, manchmal wird es auch von geistigen Eigenschaften, Tugenden, geistigen Gütern gebraucht. So z. B. תשועת יהוה Ps. 40 17, 70 5; צדק Ps. 45 8; משפט Ps. 99 4; אמרת יהוה Ps. 119 140; מצות יהוה Ps. 119 147; תורת יהוה oder עדת Ps. 119 97. 119. Amos will seine Zuhörer bewegen, dass sie nur das Gute טוב lieben, Am. 5 15. In Prov. 21 1 ist שמחה, 29 3 חכמה das Objekt zu אהב; II. Chr. 26 10 von Uzzijjahu behauptet, dass er אהב אדמה ist. Die Israeliten lieben auch שם יהוה Ps. 5 12 119 132, Jes. 41 8 56 6, was übrigens ebensoviel besagt, wie wenn dafür der einfache Jahve-Name stände, z. B. Dtn. 11 13. 32 19 9 30 6. 16. 20 Ps. 31 24; sie lieben gewiss auch ihre Hauptstadt ירושלים Jes. 66 10 I. Chr. 1 2. Für leblose Gegenstände: Gen. 27 9. 14 ist das zu ergänzende Subjekt die Speise: מטעמים, Hos. 9 1 אתנן. Die bösen Menschen lieben das Böse רע Mi 3 2 Ps. 52 5; דברי בלע Ps. 52 6; פשע Pr. 17 19; קללה Ps. 109 17; שקר שבעת Zach. 8 17; Israel liebte zur Zeit Jeremia צבא השמים Jer. 8 2.

Das Partizipium bedeutet häufig einfach den *Freund;* es ist ein schöner Ausdruck, zugleich auch sehr innig, viel mehr, als רע, da dieses eventuell auch ohne jeden Unterschied den Nächsten überhaupt bedeuten kann. Jes. 41 8. Der Infinitiv wird nicht nur in verbalem Sinn, sondern meistens als Substantivum gebraucht: אהבה ist der ständige Ausdruck für die Liebe. In Prov. 7 18 entsprechen אהבים und דודים einander; אהבים bedeutet somit die sinnliche Liebe, Hos. 8 9: Bündnisse, Prov. 5 19 Liebenswürdigkeit.

Hier können in einem kleinen Exkurs der Reihe nach die Verba und überhaupt die Ausdrücke erwähnt werden, die für die Liebe in Betracht kommen und zum Schluss soll die Übersetzung des אהב durch die LXX und der Gebrauch des Wortes *ἀγαπᾶν* besprochen werden. Das wird auch deshalb von Interesse sein, weil dadurch bewiesen wird, dass der Mangel der Sprache an entsprechenden Verben empfunden wurde und die Sprache selbst ihm abzuhelfen suchte.

רחם; aram.: רחם; syr.: ܪܚܡ = lieben; assyr.: ראם = râmu = lieben, sich erbarmen; ar.: رحم und رحم. Im Hebräischen bedeutet es, wie schon oben gesagt wurde: sich erbarmen; es gibt aber noch Fälle, wo es auch die Bedeutung: „lieben" zu haben scheint, so vor allem in den alten Namen ירחם und ירחמאל. So auch Ps. 18 2, wo als Objekt Jahve erscheint: ארחמך יהוה; auch Dtn. 13 18 wird רחמך in diesem Sinne zu fassen sein, obgleich LXX mit: *καὶ δώσῃ σοι ἔλεος, καὶ ἐλεήσῃ σε καὶ πληθύνῃ* übersetzt, vgl. Dtn. 30 3. Ebenso Hos. 2 3. 25 רחמתי und רחמה. Das Verbum wird gewöhnlich mit dem Accusativ konstruiert, nur selten mit על vgl. Ps. 103 13. Inbetreff des Gebrauches dieses Verbums ist es bemerkenswert, dass es nur einmal vorkommt, wo es sich nicht *auf Gott als Subjekt* bezieht; das davon abgeleitete רחום wird gleichfalls nur von Gott gebraucht, nie von Menschen, dagegen wird von רחמים Gottes und Menschen gesprochen. Ebenso wird רחמני Thr. 4 10 von den Weibern Jerusalems gesagt. In dem Umstande, das dieses Verbum und seine Derivate für Gott so bezeichnend sind, finden wir auch die Erklärung dafür, dass es erstens aufgehört hat im profanen Leben die Liebe, geschweige die sinnliche Liebe zu bezeichnen, und zweitens, dass seine Grundbedeutung sich ein wenig verändert hat: man hat Gottes Liebe, besonders in der exilischen und nachexilischen Zeit nur als Gnade und Barmherzigkeit empfunden. In der älteren Literatur kommt dieses Verbum übrigens nur selten vor. Zur Etymologie des Wortes vgl. auch S. 6. f.

Mit dem eben besprochenen Stamm רחם scheint ein anderer: חסד eine verwandte Bedeutung gehabt zu haben. Das wird schon dadurch nahegelegt, wenn auch nicht

förmlich bewiesen,dass beide auch paarweise,als Hendiadyoin, vorkommen z. B. Hos. 2 21, Jes. 63 15 etc. Jer. 16 5. Es ist aber merkwürdig, dass dieser Stamm als Verbalstamm überhaupt nicht gebraucht wird. Er kommt zwar II. Sam. 22 26, Ps. 18 26 in Hithp. vor in der Bedeutung: „sich gnädig, liebreich bewiesen", einmal ein problematisches Piel. Prov. 25 10, aber sonst wird עשה חסד ganz in verbalem Sinne gebraucht. Zwar wird חסד nicht ausschliesslich auf Gott bezogen, denn auch ein Mensch kann sich gegen seinen Mitmenschen des חסד befleissigen, es sogar gegen Gott selbst beweisen; jedoch wird der Ausdruck besonders in den Psalmen hauptsächlich von Jahve allein gebraucht. Man möge nur der bekannten Wendung gedenken כי לעולם חסדו Ps. 106 1, 107 1, 118 1–4, 136 1–26, und die andern Psalmen daraufhin durchlesen. Fast jeder Psalm weiss etwas von diesem חסד zu sagen. In dieser Hinsicht mag die Erwähnung der Tatsache genügen, dass das Wort חסד im Psalter öfter vorkommt, als in den übrigen Büchern des AT überhaupt. Dazu vgl. Jer. 2 2, Hos. 6 6, Ruth. 2 20, 3 10, Jes. 40 6, Gen. 21 23. חסיד bedeutet so viel, wie liebreich, Jer. 3 12, Mi. 7 2, I. Sam. 2 9, Prov. 2 8, oder einfach fromm Ps. 4 4, 12 2 etc.; mit vorangehendem לא verbunden unfromm Ps. 43 1 חסידה bezeichnet merkwürdiger Weise den Storch, vielleicht als heiligen Vogel, und wird Ps. 104 17, Lev. 11 19 durch LXX ἐρωδίος übersetzt, ebenso übrigens auch כוס Dtn. 14 16.

Ein anderer Stamm, der der Erwähnung wert ist, ist נעם, der schon aus den Namenbildungen bekannt ist נעמי, נעמה. Das Wort נעם bedeutet im Hebräischen Lieblichkeit, das Verb. נעם lieblich sein; als Adjektiv נעים lieblich. Ps. 27 4, 90 17 bezieht sich auf Gottes Huld, sonst kann es aber auch von Menschen gesagt werden. II. Sam. 1 23 kommt mit נאהבים vor, wo von der LXX *οἱ ἠγαπημένοι καὶ ὡραῖοι* übersetzt wird.

רצה, רעי, נצן, רָצָה — an etwas Gefallen haben, oder etwas gern haben. Diese Bedeutung hat das Verbum überall behalten, nur dass es in späterer Zeit, besonders im liber Leviticus zu einem terminus technicus wird vgl. Lev. 1 4, 7 18, 19 7, 22 23. 27, 26 34. 43 etc. Es wird bald mit Accusativ, bald mit ב konstruiert; Ps. 147 11 und 149 4 bietet dafür ein charakteristisches Beispiel: רצה יהוה את־יראיו und רצה

יהוה בעמו. Eine entsprechende Bedeutung hat das davon abgeleitete Wort רצון, welches in der späteren Literatur sehr häufig vorkommt. Die Bedeutung von רצה streift häufig die Bedeutung von רחם oder אהב, nur wird es wohl nicht dieselbe Schattierung gehabt haben.

Oben ist schon der Stamm חוב erwähnt worden, hier soll nur hinzugefügt werden, dass davon das Partizipium Dtn. 33 3 regelrecht gebildet wird.

Der Verbalstamm דוד ist im Hebräischen nicht mehr in Gebrauch, ebenso wenig der damit verwandte Stamm דוד. דוד kommt als Substantivum noch verhältnismässig häufig vor, und zwar in den Bedeutungen, wie Geliebter, Freund, Liebhaber Jes. 5 1, Cant. 1 3. 14. 16 etc.; Onkel I. Sam. 14 50, 10 14 f.; Tante: Lev. 20 20; in Plural:[1] Liebe, Hos. 16 8, 23 17, Cant. 1 4, 4 10 etc. Im ganzen kommt es 60-mal vor, darunter 36-mal in Cant. Ist das nicht ein Zeichen und zugleich ein Beweis für seine ursprüngliche Bedeutung? Der andere Stamm kommt im AT nur einigemal vor, und zwar sowohl als Substantivum als auch Adjektivum. In der Bedeutung von Geliebter, Freund: Jes. 5 1, Jer. 11 15, Ps. 127 2, Dtn. 33 12, Ps. 60 7, 108 7; lieblich Ps. 84 2, neutrisch Ps. 45, vgl. König Lehrgeb.[3] 2. §, 245 c; Jer. 12 7 — Gegenstand der Liebe? Oder ist es vielmehr zu korrigieren in ידידת נ oder ידידתי? Mit dem oben angeführten Stamm דוד hängt wenigstens volksetymologisch דודאים Gen. 30 14 ff. zusammen; daraus lässt sich aber schwerlich der Inhalt von דוד bestimmen.

חפץ Ps. 51 8, Esth. 6 9, I. Sam. 18 22, Dtn. 21 14, aber auch sonst noch im Sinne von Lieben; sonst: Gefallen haben, Lust haben, verlangen. Dass es oft „lieben" bedeutet, wird dadurch bewiesen, dass אהב und חפץ auch neben einander als Synonyma vorkommen z. B. Ps. 34 13: חפץ חיים אהב ימים.

אוה und seine Derivate mögen hier nur dem Namen nach erwähnt werden, da sie mit der Liebe nur wenig Gemeinsames haben. Seine Grundbedeutung ist — heftig begehren, lüstern. Richtig wird diese Grundbedeutung auch durch LXX als ἐπιθυμεῖν wiedergegeben.

---

[1] Plural beim psychologischen Phänomen vgl. König: Hist. Kr. Lehrgebäude[3] 262 b.

Ähnlichen Charakter hat auch das Wort חמד und die mit ihm zusammenhängende Wortsippe. Manchmal wird auch חמד durch ἐπιθυμεῖν übersetzt Ex. 20 17. 34 24. Dtn. 5 21. 7 25. Cant. 2 3. Mich. 2 2., aber es steht der Liebe viel näher, als das vorige, denn es kann auch soviel bedeuten, wie חפץ Jos. 7 21. Jes. 53 2. Ps. 68 17. Diese letzte Bedeutung kommt besonders bei den Derivaten חמודות, חמוד zu Ausdruck, hingegen מחמד hat mit אוה gemeinsame Bedeutung behalten. Vgl. I. Kön. 20 6. Hes. 24 16. 21. 25.

An das vorige Wort anschliessend kann hier עגב besprochen werden. Es entspricht dem arabischen عجب, das „bewundern, mit Bewunderung ansehen" bedeutet. Von dieser Grundbedeutung aus hat das Wort im Hebräischen die andere bekommen: verlangen, begehren. In diesem Sinne bezeichnet das Wort auch die sinnliche Liebe; für diese Bedeutung charakteristisch ist עגבה Hes. 23 11., was soviel wie Gier, Brunst bedeutet. Als Partizipium bezeichnet es den Buhler, Liebhaber Jer. 4 30.; in Pluralform עגבים = Liebe Hes. 33 32. שיר עגבים = Liebeslied. Ebenda kommt es auch in V. 34. vor, aber offenbar aus Versehen, anstatt בזבים (LXX: ὅτι ψεῦδος ἐν τῷ στόματι αὐτῶν). Bezeichnend ist für die Bedeutung des Wortes die griechische Übersetzung mit ἐπιτίθημι und als Substantivum ἐπίθεσις Hes. 23 11.

Ein, weniger dem Inhalte, als dem Gebrauche nach verwandtes Verbum ist רוה. Seine Grundbedeutung, wie die von רוה ist = getränkt sein, sich satt trinken, reichlich trinken. In Prov. 5 19. 7 18. ist aber das Verbum für die sinnliche Liebe angewendet und bedeutet = sich geschlechtlich ergötzen. Im letzten Falle ist das Objekt des Verbums דדים, wofür allerdings einige דדיה lesen wollen.

שדה wird Eccl. 2 8. wohl „die Geliebte" bedeuten und mit einem Stamme verwandt sein, der im Hebräischen verloren gegangen ist, hingegen im Assyrischen im Gebrauche steht: šadâdu = lieben (vgl. Delitzsch: Prolegomena S. 97.).

Zu erwähnen ist noch יחיד und יקיר; das erste wird Gen. 22 2. 12. 16. Jud. 11 34. Am. 8 10. Zach. 12 10. Jer. 6 26 durch ἀγάπητος übersetzt, Prov. 4 3 hingegen durch ἀγαπώμενος; zu Ps. 35 17. 68 7. vgl. S. 97. Das zweite kommt nur Jer. 31 20. vor, הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשעים wofür LXX (38 20.)

folgenden Text bietet: *υἱὸς ἀγαπητὸς Ἐφραΐμ ἐμοὶ παιδίον ἐντρυφῶν.*

Es bleibt noch unsere Aufgabe und Pflicht zu untersuchen, wie die Verba und Ausdrücke, die im AT zur Bezeichnung der Liebe gebraucht werden, ins Griechische übersetzt worden sind. Dabei können wir unsere Aufmerksamkeit auch darauf richten: welche hebräischen Verba oder sonstigen Ausdrücke ins Griechische durch ein, die Liebe bezeichnendes Verbum oder Nomen übertragen werden. Das ist auch deshalb von grosser Wichtigkeit, weil wir dadurch erfahren können, wie das Hebräische von den griechischen Übersetzern verstanden worden ist.

Man erwartet von vornherein, dass dasjenige Verbum, das im Hebräischen in dieser Beziehung am häufigsten gebraucht wird, durch ein entsprechendes und verhältnismässig ebenso häufig vorkommendes griechisches Verbum übersetzt wird. In dieser Erwartung wird man auch nicht getäuscht. Im Griechischen, und zwar auch im klassischen, nicht bloss in der *κοινή*, kommt das Verbum *ἀγαπᾶν* ebenso oft vor, wie im Hebräischen das אהב. Auch der Bedeutung des Erstgenannten entspricht ziemlich genau der des Zweiten; *ἀγαπᾶν* bedeutet nämlich, wenn wir den Ausdruck hier gebrauchen dürfen, die ethische Liebe, während es für die Bezeichnung der sinnlich-erotischen Liebe nicht gebraucht wird. Seine Bedeutung ist also: etwas (oder jemanden) über alles hochschätzen, hochhalten, gern haben; so auch etwas vorziehen, nie aber soviel, wie *ἐρᾶν*! Dasselbe können wir auch von אהב sagen, aber nach dem oben Ausgeführten eben nur bis zu einem gewissen Grade, da אהב einigemal auch in einem nicht eben ethischen Sinne vorkommt (vgl. Hes. 16 33. 36. Jer. 33 22. Prov. 7 16. etc.), was aber allerdings durch die polemische Tendenz der Prophetenrede erklärt werden kann. Jedenfalls wird das am häufigsten vorkommende אהב durch das ebenso häufig vorkommende *ἀγαπᾶν* übersetzt. Aber merkwürdig ist dabei die Tatsache, dass sowie אהב eine andere Bedeutung als die gewöhnliche zu haben scheint, also eine Bedeutung, die dem *ἀγαπᾶν* nicht ganz entspricht, sie von den Übersetzern nicht mit diesem, sondern mit einem anderen, im gegebenen Falle dem אהב mehr entsprechen-

den Verbum ins Griechische übertragen wird. Das gilt aber nicht nur für die eigentlichen verbalen Ausdrücke, sondern auch für die entsprechenden Derivate und Fortbildungen. Dadurch wird bezeugt, dass die Übersetzer sowohl das Hebräische, als auch das Griechische seinem Inhalte nach gut beherrschten, und nicht bloss wörtlich übersetzten.

Eine kurze Statistik wird hier angebracht sein. Das Wort אהב kommt im AT im ganzen 249-mal vor. Davon wird es 197-mal durch *ἀγαπᾶν* oder seine Derivate übersetzt, – also in einer grossen Majorität! Ausserdem durch *φιλία* (6), *ἔρως* (1), *φιλεῖν* (12), *φιλιάζειν* (1), *φίλος* (10–11), dessen Zusammensetzungen (3), *ζητοῦντες* (1), *κρατοῦντες* (1), *ἐρᾶν* (2), *ἐραστής* (13), *οὐκ αἰσχυνθήσονται* (1); einmal wird vielleicht überhaupt nicht übersetzt.

אהבה wird folgendermassen übersetzt: *a)* durch *ἀγάπη*: II. Sam. 1 26 13 15. Jer. 2 2. Eccl. 9 1. 6. Cant. 2 4. 5. 7. 3 5. 10. 5 8. 7 7. 8 4. 6. 7.; – *b)* durch *ἀγάπησις*: I. Sam. 1 26. Jer. 2 2. 23. Hos. 11 4. Zeph. 3 17. Ps. 109 5.; – *c)* durch *ἀγαπᾶν*: Gen. 29 20. Dtn. 7 18. I. Sam. 18 13. 20 17. 17. I. Kön. 10 9. II. Chr. 2 10. 9 8. Jes. 63 9. Jer. 31 3. Hos. 3 1. 9 15. 15. Mi 6 8. Ps. 109 4. (LXX 108 4.); – *d)* durch *φιλία*: Prov. 5 19. 10 12. 15 17. 17 9. 9. 27 5. Es ist noch zu bemerken, dass: *a)* durch *ἀγάπη* kein anderes Wort, ausser אהבה übersetzt wird!; *b)* durch *ἀγάπησις* חביון Hab. 3 4.; zu *c)* vgl. noch weiter unten; *d)* durch *φιλία* wird noch דוד Prov. 7 18.; רע Prov. 19 17. übersetzt; in Prov. 25 10. lag vor den Übersetzern vielleicht ein von dem AT abweichender Text, in welchem sich auch ein dem Wort: *φιλία* entsprechendes Wort befand.

Durch *ἀγαπᾶν* werden ausser אהב noch folgende Verba bezw. Ausdrücke ins Griechische übersetzt:

בוא in Hif il:

II. Sam. 7 18. כי הבאותני עד הלום = *ὅτι ἠγάπησας με ἕως τούτων*
I. Chr. 17 16. „ „ „ „ = „ „ „ „ „

Auffallend ist diese Übereinstimmung der Übersetzung in Sam. und in der Chronik bei einem so besonders seltenen Ausdruck. Ist es vielleicht ein Zeichen dafür, dass beide Bücher von einer und derselben Person übersetzt wurden?

זכר in Hif'il:

Cant. 1 4.: נזכירה דדך מין = *ἀγαπησομεν μαστούς σου ὑπὲρ οἶνον*

חטא Hos. 8 11.: כי הרבה אפרים מזבחות לחטא היו לא מזבחות לחטא = *ὅτι ἐπλήθυνεν Ἐφραὶμ θυσιαστήρια εἰς ἁμαρτίας ἐγένοντο αὐτῷ θυσιαστήρια ἠγαπημένα*

חפץ Ps. 51 8.: הן אמת חפצת = *ἰδοὺ γὰρ ἀλήθειαν ἠγάπησας*

Esth. 6 9.: אשר המלך חפץ ביקרו 2-mal — *ὃν ὁ βασιλεὺς ἀγαπᾷ* „ „ „ „ *δοξάσει*

ידידות Jer. 12 7.: נתתי את ידידות נפשי = *ἔδωκα τὴν ἠγαπημένην ψυχήν μου*

ידיד Jes. 5 1.: אשירה נא לידידי כרם היה לידידי — *Ἄσω δὴ τῷ ἠγαπημένῳ ...Ἀμπελὼν ἐγενήθη τῷ ἠγαπημένῳ*

Jer. 11 5.: מה לידידי בביתי — *τί ἡ ἠγαπημένη ἐν τῷ οἰκῷ μου*

Dtn. 33 12.: ידיד יהוה ישכן = *Ἠγαπημένος ὑπὸ κυρίου κατασκηνώσει*

יחיד Prov. 4 3.: רכ ויחיד לפני אמי = *καὶ ἀγαπώμενος ἐν προσώπῳ μητρός*

ישורון Jes. 44 2.: וישורון בחרתי בו = *καὶ ἠγαπημένος Ἰσραὴλ ὃν ἐξελεξάμην*

Dtn. 32 15.: וישמן ישורון ויבעט = *καὶ ἀπελάκτισεν ὁ ἠγαπημένος, ἐλιπάνθη...*

Dtn. 33. 5.: ויהי בישורון מלך = *καὶ ἔσται ἐν τῷ ἠγαπημένῳ ἄρχων*

Dtn. 33 26.: אין כאל ישורון = *οὐκ ἔστιν ὥσπερ ὁ θεὸς τοῦ ἠγαπημένου*

משוש Jer. 49 25.: קרית משושי = *...κώμην ἠγάπησαν*

סות in Hif'il II. Chr. 18 2.:

ויסיתהו לעלות אר רמות גלעד = *καὶ ἠγάπα αὐτὸν τοῦ συναναβῆναι μετ' αὐτοῦ εἰς Ῥαμὼθ τῆς Γαλααδίτιδος*

עשה Ps. 119 166.: ומצותך עשיתי = *καὶ τὰς ἐντολάς ἠγάπησα*

פתה Pi'el Ps. 78 36.: ויפתוהו בפיהם — *καὶ ἠγάπησαν αὐτὸν ἐν τῷ στόματι αὐτῶν...*

קנה Prov. 15 32. (LXX 16 3.): ושומע תוכחת קנה לב = ὁ δὲ τηρῶν ἐλέγχους ἀγαπᾷ ψυχὴν αὐτοῦ

רחם Jes. 60 10.: ברצוני רחמתיך = καὶ διὰ ἔλεον ἠγάπησά σε

Hos. 2 25.: ורחמתי את לא רחמה = καὶ ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην...

Zach. 16 6.: השבותים כי רחמתים = καὶ κατοικιῶ αὐτούς, ὅτι ἠγάπησα αὐτούς

Ps. 18 2.: ארחמך יהוה חזקי = ἀγαπήσω σε, κύριε ἰσχύς μου

Pr. 28 13.: מכסה פשעיו לא יצליח = ὁ ἐπικαλύπτων ἀσέβειαν ἑαυτοῦ οὐκ εὐδοθήσεται

ומודה ועזב ירחם = ὁ δὲ ἐξηγούμενος ἐλέγχους ἀγαπηθήσεται

רצה I. Chr. 29 17.: וידעתי אלהי כי אתה בחי לבב ומישרים תרצה = ἔγνων, κύριε, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐτάζων καρδίας καὶ δικαιοσύνην ἀγαπᾷς

שמר Prov. 28 4.: ושמרי תורה יתגרו בם (leg. בו?) = οἱ δὲ ἀγαπῶντες τὸν νόμον περιβάλλουσιν ἑαυτοῖς τεῖχος

שעע Pilp. Ps. 94 19. (LXX 93.): ברב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו נפשי = κύριε κατὰ τὸ πλῆθος τῶν ὀδυνῶν μου ἐν τῇ καρδίᾳ μου αἱ παρακλήσεις σου ἠγάπησαν τὴν ψυχήν μου

שעשעים Jes. 5 7.: ואיש יהודה נטע שעשעים = καὶ ἄνθρωπος τοῦ Ἰούδα νεόφυτον ἠγαπημένον.

In den oben mit Absicht wörtlich angeführten Stellen sind all die Verba vertreten, die für die Liebe im Hebräischen gebraucht werden. חסה fehlt wohl aus dem einzigen Grunde, weil es eine andere Nuance der Liebe bezeichnet, wie אהב. Einige Verba aber werden in der obigen Liste wirklich Auffallen erregen. Das versteht man noch, dass שמרי תורה

durch ἀγαπῶντες τὸν νόμον übersetzt wird, oder ומצותך עשיתי dem Sinne nach durch τὰς ἐντολάς σου ἠγάπησα; vielleicht auch noch קנה לב Prov. 1532 - ἀγαπᾷ ψυχὴν αὐτοῦ. Aber dass die Worte משוש, סות in Hif., פתה in Pi., בוא und זכר Hif., endlich חטא irgendwie durch ἀγαπᾶν übersetzt werden könnte, das würde sicher niemandem einfallen. Allenfalls lässt sich hier noch die Übersetzung von משוש rechtfertigen, κώμην ἠγάπησα entspricht zwar nicht dem Originaltext, doch ist es als freie Übersetzung ziemlich zutreffend. Ebenso ist es mit בוא in Hif. Aber es ist uns doch verdächtig und wir möchten vermuten, dass der Abschreiber sich hier eines Versehens schuldig gemacht hat, er las oder hatte vielleicht tatsächlich an Stelle von דהבאותוי = אהבתני. Sehr auffällig ist auch נזכירה Cant. 1 4, es ist wahrscheinlich ein anderes Wort dafür zu lesen, vielleicht נשכרה; פתה, das soviel bedeutet, wie hintergehen, durch heuchlerische Worte betrügen, liesse sich auch noch anders übersetzen. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass durch die Übersetzung dem Grundgedanken kaum irgendwie geschadet wird. Falsch ist aber die Übersetzung von סות Hif. II. Chron. 18 2; der Ausdruck will im Hebräischen besagen, das Achab den Josaphat überredet hatte zu einer — wie man es aus der Erzählung erfährt — missglückten Unternehmung. Davon ist I. Kön. 22 2 allerdings nicht die Rede, der Verfasser der Chronik wollte aber Achab nach Möglichkeit belasten, deshalb brauchte er das eben erwähnte Verbum. Aber dieser Gedanke wird durch den griechischen Text keineswegs gestreift, darum ist seine Übersetzung auch nicht treu. Mit לחטא Hos. 8 11 lässt sich nichts anfangen. Hat schon der griechische Übersetzer mit dem jetzigen Text ringen müssen, oder hat er noch einen glatteren Text vor sich gehabt, das sind Fragen, die nicht zu beantworten sind.

Nach diesem kleinen Excurs müssen wir hier noch erwähnen, dass אהב im Pi'el einmal auch durch ἀγαπητός übersetzt wird. Zach. 13 6. Umgekehrt werden noch folgende Nomina durch ἀγαπητός übersetzt: דוד Jes. 5.; ידיד Ps. 45, 60 5, 84, 108 6, 127 2.; יחיד Gen. 22 2. 12. 16, Ri. 11 34, Am. 8 10, Zach. 12 10, Jer. 6 26.; während Ps. 25 16 μονογενής 22 21 τὴν μονογενῆ μου = יחידתי, ebenso 35 17, so steht

68 7 *μονότροπος*; zu Prov. 4 3. Siehe S. 96. יקיר Jer. 31 20.; Ps. 68 13 מלכי צבאות ידדון ידדון wird: *ὁ βασιλεὺς τῶν δυνάμεων τοῦ ἀγαπητοῦ τοῦ ἀγαπητοῦ* übersetzt, wodurch bewiesen wird, das der hebräische Text zur Zeit der griechischen Übersetzung schon beide ידדן hatte, deshalb wurde es von dem Übersetzer auch als ידיד gelesen, oder gedeutet. Was aber Jes. 26 17 mit *τῷ ἀγαπητῷ σου* übersetzt ist, lässt sich nicht feststellen; der MT ist jedenfalls besser, als der Griechische: כן היינו מפניך יהוה

אֹהב im Plural wird einmal Prov. 7 18 durch *ἔρως* übersetzt; als *ὁ ἔρως γυναικός* wird עצר רחם übersetzt, obwohl der Ausdruck nur Verschlossenheit des Mutterleibes bedeuten kann. Oder ist *ἔρκος* anstatt *ἔρως* zu lesen?

Neben *ἀγαπᾶν* kommt in der Übersetzung von אהב noch besonders des Verbum *φιλεῖν* in Betracht. Durch dieses Wort wird אהב in folgenden Fällen übersetzt: Gen. 27 4. 9. 14, 37 4, Prov. 8 17. 17, 21 17. 17, 29 3, Eccl. 3 8, Hos 3, Jes. 56 10. Es fragt sich aber, ob an diesen Stellen der Sinn des אהב richtig wiedergegeben worden ist. Diese Frage kann so am besten beantwortet werden, dass man auf das Objekt des Verbums achtet. Gen. 37 4 ist Josef das Objekt; schon im vorigen Verse wurde gesagt, dass Jakob den Josef liebte — אהב —, dort aber wurde es mit *ἀγαπᾶν* übersetzt. Ein anderer Grund lässt sich nicht anführen, als dass im zweiten Falle aus stylistischem Schönheitssinne *φιλεῖν* anstatt *ἀγαπᾶν* verwendet wurde. Prov. 8 17 könnte in beiden Fällen durch *ἀγαπᾶν* übersetzt werden, da das Objekt hier „die mich Liebenden" — אהבי — ist. Auffallend ist Eccl. 3 8; hier konnte, oder vielmehr müsste die Übersetzung *ἀγαπᾶν* haben, da auch der Gegensatz desselben: שנא angegeben wird; dass es so sein müsste, können wir aus dem lehrreichen Beispiel Eccl. 9 1 entnehmen, wo auch die beiden Gegensätze: אהבה und שנאה vorkommen; wo aber das erste ganz richtig mit *ἀγάπη* und nicht mit *φιλία* übersetzt wird. Jes. 56 10 ist das ideelle Objekt לנום und so lässt sich die Übersetzung durch *φιλεῖν* wohl verstehen, obgleich Hos. 10 11, in einem ähnlichen Falle לדוש mit *ἀγαπᾶν* konstruiert wird: *Ἐφραΐμ δάμαλις δὲ διδαγμένη ἀγαπᾶν νεῖκος.* Auch das ist nicht ohne weiteres richtig und verständlich, dass Prov. 29 3 nach dem Objekte חכמה *φιλεῖν* verlangt wird,

insbesondere darum, weil Zach. 8 17 שבעת שקר, Ps. 4 3 ריק mit ἀγαπᾶν konstruiert werden. Bemerkenswert dagegen ist, dass einmal das אהב auch mit ἐρᾶν übersetzt wird, da das Objekt des Verbums eben חכמה ist. Hingegen in Gen. 27 4. 9. 14, Hos 3 1 handelt es sich um das Gern-haben der Speisen; darum ist es nur richtig, wenn in diesen Fällen אהב mit φιλεῖν übersetzt wurde.

Durch φιλεῖν wird Thr. 1 2. רע übersetzt; Jer. 22 22. steht in dem griechischen Text: ἀπὸ πάντων τῶν φιλούντων σε, im Hebräischen hingegen: מכל רעתך. Es wird vermutet, dass אהביך dafür zu lesen sei. Es ist aber viel wahrscheinlicher, dass einfach: רעיך anstatt רעתך zu setzen ist, denn das steht dem Originaltext viel näher und wie wir oben gesehen haben, wird auch רע durch φιλεῖν übersetzt. Ausserdem wird durch φιλεῖν nur noch das hebräische נשק wiedergegeben: Gen. 27 26. 27. 29 11. 13. 33 4. 48 10. 50. Ex. 18 7. I. Sam. 10 1. Hi. 31 27. Prov. 7 13. 24 26. Cant. 1 2. 8 1. Hingegen in den übrigen Fällen wird נשק folgendermassen übersetzt: καταφιλεῖν II. Sam. 15 5. 20 9. 14 33. 19 40. I. Sam. 20 41. Gen. 31 28. 32. 45 15. Ex. 4 27. I. Kön. 19 20. Ruth. 1 9. 14. Ps. 85 11.; προσκυνεῖν: I. Kön. 19 18.; ὑπακούειν Gen. 41 40. Ps. 2 12 נשקו בר = δράξεσθε παιδείας; Hos. 13 2. = ישקון עגלים = μόσχοι γὰρ ἐκλελοίπασιν? Hes. 3 13. wird משיקות im Zusammenhange so übersetzt: τῶν ζώων πτερυσσομένων ἑτέρα πρὸς τὴν ἑτέραν.

Das Wort נשיקה wird in beiden Fällen Prov. 27 6. Cant. 1 2. durch φίλημα übersetzt.

In II. Chr. 19 2. wird אהב durch φιλιάζειν übersetzt; so wird ausserdem auch II. Chron. 20 37. חבר Hithp. und Jud. 14 20. רעה Pi. übertragen, schliesslich Jud. 5 30. das unverständliche רחם רחמתים.

Durch φίλος wird אהב in folgenden Fällen übersetzt: Jer. 20 4. 6. 30 14. (LXX v. 37.); Ps. 38 12. Prov. 14 20. 18 24. 27 6. Esther 5 10. 14. 6 13. — Ps. 88 19. steht im Hebräischen אהב ורע, wofür in der LXX nur φίλον zu finden ist; wahrscheinlich ist so nur רע übersetzt; da aber die andere Möglichkeit ebensowenig ausgeschlossen ist, so haben auch wir es oben in unserer kurzen statistischen Zusammen-

stellung angedeutet. Jer. 20 4. 30 14. könnte anstatt *φίλος* besser *ἐραστής* stehen, wie es ja auch Jer. 22 20. etc. der Fall ist. Die anderen Stellen sind wortgetreu übersetzt. Durch *φίλος* werden noch folgende Ausdrücke wiedergegeben: אלוף Prov. 16 18. 17 9.; חבר Dan. 2 13. 17. vgl.; ידע Hi. 19 4.; מרע Jud. 14 20. 15 2. 6. Prov. 12 26.; רע Ex. 33 11. Dtn. 13 7. Hi. 2 11. etc. Prov. 3 19. und oft. Ausserdem verdienen noch folgende Fälle erwähnt zu werden: Jer. 20 10. כל אנש שלמי = *πάντες ἄνδρες φίλοι αὐτοῦ*; Prov. 15 18.: ברצות יהוה דרכי איש גם איביו ישלם אתו = *δεκταὶ παρὰ κυρίῳ ὁδοὶ ἀνθρώπων δικαίων διὰ δὲ αὐτῶν καὶ οἱ ἐχθροὶ φίλοι γίνονται*; Jud. 5 30.: רחם רחמתים = *φιλιάζων φιλοῖς*; Esth. 6 9.: על יד איש משרי המלך = *ἐνὶ τῶν φίλων τοῦ βασιλέως*; Esth. 6 13.: לכל־חכמיו = *τοῖς φίλοις*; Prov. 25 1. אנשי חזקיה = *οἱ φίλοι Ἐζεκίου*; Dan. 3 14.: ואמר להדברוהי = *καὶ εἶπεν τοῖς φίλοις αὐτοῦ* etc.

Komposita mit *φίλος* werden bei der Übersetzung von אהב in folgenden Fällen gebildet: I. Kön. 11 1.: אהב נשים = *φιλογύναιος*; Prov. 17 19.: אהב פשע = *φιλαμαρτήμων*; II. Chron. 26 10.: אהב אדמה = *φιλογέωργος*. Erwähnenswert und für die freie Übersetzung charakterisch ist es, dass Hes. 3 7. חזק מצח als *φιλόνεικος* übersetzt wird; derselbe Ausdruck wird als Verbum weitergebildet Prov. 10 12.: *μίσος ἐγείρει νεῖκος, πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία.*

Blicken wir nun auf den Lauf unserer Erörterungen zurück, so lassen sich unsere Ergebnisse noch im Folgenden zusammenfassen: Die Personennamen verdienen in keiner der semitischen Sprachen eine so hohe Wertschätzung, wie ihnen gewöhnlich gezollt wird. Sie sind für uns darum noch nicht wertlos oder bedeutungslos, da sie uns für die Kenntnis der semitischen Volksseele überhaupt manche gute Winke geben, die sowohl für das Wesen, wie auch für die Entwickelung der Religion brauchbar sind.

In den Personennamen, wie auch in den Texten kommt die Liebe der Götter *oft* zum Ausdruck, der Wert davon wird aber stark dadurch beeinträchtigt, dass solche Ausdrücke sich entweder auf den blossen Wunsch der Frommen oder auf den überschwänglichen, höflichen Styl zurück-

führen lassen, wobei noch zu merken ist, dass in ihnen auch die Sexualität der betreffenden Götter stark in Betracht kommt. Die Götter werden auch meistens als launenhafte Wesen geschildert. Ein jeder hat auserwählte Lieblinge, die er trotz ihrer Mängel, schützt, errettet, ja: liebt, die aber für ihre Sünden nicht bestraft werden.

Die oben oft erwähnte altarabische Gottheit – وُدّ – beweist dagegen gar nichts, denn diese Gottheit war weder der alleinige, noch der erste Gott der Altaraber. Ihren Charakter darf man keineswegs schlechthin als ethische Liebe zusammenfassen!

Eine Ausnahme bildet hingegen in vieler Hinsicht Jahve, der Gott der Israeliten. Er hat einen strengeren – wenn nicht sogar düsteren – Charakter, als die anderen. Von seiner Liebe hören wir weder in den alten Personennamen, noch in den Texten irgend eine Andeutung. Das lässt sich auf die ethische Gottesauffassung der Israeliten zurückführen und darauf – was damit allerdings zusammenhängt –, dass aus dem Wesen Jahves jeder Zug der Sexualität ausgeschieden ist.

Wie es nun dazu gekommen sei, dass trotzdem der Gott der Israeliten sich als der Gott der Liebe bewiesen hat, dazu haben wir nur Materialien gesammelt, die Lösung nur hie und da kurz angedeutet, gedenken aber diese Frage in einer speziellen Arbeit zu lösen.

LEBENSLAUF.

Ich, JOHANN DEÁK, evangelisch, wurde im Jahre 1883, am 11-ten Januar in Sajógömör (Ungarn, Comitat Gömör) als Sohn des Landmannes Johann Deák und seiner Gattin Elisabeth geb. Adorján, geboren. Den Elementarunterricht erhielt ich in meiner Heimatstadt; die Mittelschule besuchte ich daselbst und in Rozsnyó, wo ich in dem dortigen evang. Obergymnasium im Jahre 1901 das Maturitätsexamen bestanden habe. In den Jahren 1901--1905 studierte ich Theologie an der evang. Theol. Akademie zu Eperjes, wo ich mich in den späteren Semestern speziell dem Studium der alttest. Theologie und Exegese widmete. Nach bestandenen Examina zog ich für das Winter- und Sommer-Semester 1905--06 nach Basel, wo ich im obengenannten Fach meine Studien fortsetzte und bei Herrn Prof. Dr. A. Mez auch die Elemente des Arabischen mir aneignete. Zwei Semester studierte ich darauf noch in Halle a/S., wo ich besonders im Seminar des Herrn Prof. D. E. Kautzsch (†) tätig war und zugleich meine aram. Studien, die ich schon in Basel begonnen habe, fortsetzte. Im Herbst 1907 wurde ich als a. o. Professor der Theologie an die Theol. Akademie des evang. Collegiums zu Eperjes berufen, wo ich seither wirke. Noch im Jahre 1907 wurde ich als Pfarrer ordiniert. 1909 habe ich das theologische Professoren Examen bestanden. Im Jahre 1910 heiratete ich meine liebe Frau: Eveline geb. Mayer, die Tochter des Dekans der Theol. Akademie zu Eperjes, Andreas Mayer und dessen Gattin Olga geb. Palcsó. Für das Schuljahr 1912–1913. wurde ich beurlaubt, welche Zeit ich hauptsächlich darauf verwendete, dass ich meine sem. Studien fortsetze, was an der Universität Basel, unter der Leitung des Herrn Prof. Dr. A. Mez geschah.

Meine orientalischen Studien habe ich bei den Herren Professoren: Gustav von Csengey in Eperjes, Alfred Bertholet und Bernh. Duhm in Basel, Emil Kautzsch (†) in Halle a/S., Wilhelm Sarasin und hauptsächlich bei Herrn Prof. A. Mez in Basel getrieben. Ihm sage ich auch hier meinen innigsten Dank für seine liebevolle und freundliche Unterstützung und Leitung.